RADU BALTASIU

INTRODUCERE ÎN SOCIOLOGIE

SPIRITUALITATE, NAŢIUNE ŞI CAPITALISM. CONSIDERAŢII DE SOCIOLOGIE ROMÂNEASCĂ ŞI WEBERIANĂ

Colecţia
Sociologie românească

Radu Baltasiu este doctor in sociologie, conferenţiar la Facultatea de Sociologie şi Asistenţă Socială, Universitatea din Bucureşti. R. Baltasiu este directorul Centrului European pentru Studii în Probleme Etnice al Academiei Române. Ca specialist în problematica românilor de pretutindeni a lucrat ca expert în Ministerul Educaţiei şi a colaborat cu Ministerul Afacerilor Externe. Dintre materialele publicate citãm câteva: *Sociologia şi Geopolitica Frontierei* (co-autor cu Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Sandra Cristea şi Claudiu Degeratu, Editura Floare Albastră, 1995), *Istoria sociologiei. Teorii contemporane* (co-autor cu Ilie Bădescu şi Dan Dungaciu, Editura Eminescu, 1996), *Elemente de sociologie* (Beladi, 2002), *Sociologie economică şi Teoria elitelor* (Universitatea din Bucureşti, 2003). De asemenea a elaborat numeroase lucrări multimedia precum: *Enciclopedia etnopolitică a românilor în sec. XX. Vol. I. Basarabia* (împreună cu Ilie Bădescu şi Valentina Roşca, ISOGEP, 1998), *Universitatea din Bucureşti. 2001* (Olgamar, 2001, 2004), *Geopolitica* – CD –Rom (împreună cu Ilie Bădescu,. Beladi, 2007) s.a.

Radu Baltasiu

Introducere în Sociologie

Spiritualitate, naţiune şi capitalism. Consideraţii de sociologie românească şi weberiană.

EDITURA BELADI

2007

Tehnoredactare: Anamaria Popa
Coperta: Irina Petrie

Editor: Dumitru Otovescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

INTRODUCERE ÎN SOCIOLOGIE. Spiritualitate, naţiune şi capitalism. Consideraţii de sociologie românească şi weberiană.
/ BALTASIU, Radu
/ Craiova : Beladi
2007
477 p.
ISBN 978-973-7773-14-2

EDITAT CU SPRIJINUL AUTORITĂŢII NAŢIONALE
PENTRU CERCETARE ŞTIINŢIFICĂ

Printed in Romania

Redactor: Constantin Crăiţoiu
Bun de tipar: nov. 2007
Apărut: 2007

Tiparul executat de către Sc. Beladi s.r.l.
Str. Nufărului, nr. 23, Craiova, Tel.:0251/485.519

Cuprins

Introducere.....16

Ce este sociologia.....16

Cum învăţăm?.....20

Concluzii.....23

1 Premise.....24

Atitudinea faţă de obiectul de cunoscut. Judecata de constatare şi judecata de valoare.....24

Despre obiectivitate. Straturile realităţii şi sociologia multiparadigmatică.....27

Concluzii.....30

2 Sociologia: obiect, definiţie, teorie.....31

Sociologia ca ştiinţă: obiect, teorie şi metodă. 31
Definiţia sociologiei (I). Obiectul.....31

Individul şi societatea 32

Individul şi socialitatea 34
Definiţia şi obiectul sociologiei (II). Definiţii 35
Teoria 35
Metoda.....36
Noţiunea de paradigmă.....37

Cunoaşterea interpretativă şi imaginaţia sociologică .38

Concluzii 42

3 Sociologia – ştiinţă a realităţilor sociale 44

Ce studiază sociologia? Sociologia şi instituţiile 44
Nevoile (funcţiile) sociale importante se exprimă în instituţii 45
Logica socială – adevărul şi realitatea socială.....45

Cunoaşterea ştiinţifică şi simţul comun 47

Ce este societatea?.....50

Concluzii **52**

4 Câteva teorii clasice majore **54**

Emile Durkheim (1858-1917) – sociologia corporatistă 54
Max Weber (1864-1920) – sociologia comprehensivă 57
Mihai Eminescu (1850 – 1889) – sociologia păturii superpuse 60
Dimitrie Gusti (1880-1955) – fondatorul Şcolii de Sociologie de la Bucureşti – sociologia monografică a naţiunii 74
Clasicii interacţionismului simbolic: Charles Horton Cooley (1864-1929), George Herbert Mead (1863-1931) 79

Concluzii **86**

5 Individul şi societatea **91**

Socialitate, sociabilitate, socializare **91**

Omul şi celelalte fiinţe sociale **91**

Unitatea socială. Voinţa socială **94**

Apriorismul sociologic – Dimitrie Gusti **95**

Concluzii **98**

6 Fundamentele socialităţii **100**

Introducere. Rolul trăirii **100**

Cadrele socialităţii omului contemporan: profesia şi familia **102**

Planurile de analiză ale substratului **103**
Bazele sociobiologice ale sociabilităţii 103
Arhetipurile şi planul transpersonal 105
Noologicul 109

Concluzii **124**

7 Societatea şi voinţa socială **126**

Actualitatea socială **126**

Voinţa socială şi realitatea socială **128**

Concluzii **133**

8 Paralelismul sociologic. Cadre şi manifestări ... **135**

Legea paralelismului sociologic. Cadrele şi manifestările 136

Determinismul dintre cadre şi manifestări. Determinismul social 140

Implicaţiile legii paralelismului sociologic 142

Concluzii 143

9 Grupuri şi stratificare socială 145

Interacţiunea şi relaţia socială 145

Grupuri şi organizaţii 147

Grupul de apartenenţă. Grupul primar, grupul secundar şi grupul de referinţă 147
Familia 150
Grupuri formale şi grupuri informale. Organizaţia formală 153

Normă şi structură socială 155

Schimbarea socială şi câteva efecte: anomia şi frustrarea relativă 156
Statute şi roluri 159
Stratificarea socială. Clasele şi grupurile de status 160
Societatea centrată pe clase şi societatea aşezată pe structuri corporative (Clasă vs. Corporaţie) 164

Concluzii 166

10 Societate şi structură socială 170

Societate, structură socială, cultură 170

Structura şi ordinea socială 171

Concluzii 175

11 Personalitatea culturală 177

Personalitatea şi lungimea voinţei 177

Compoziţia personalităţii. Treptele voinţei sociale. .. 178

Personalitatea culturală după principiile eticii normative. Vocaţia 181

Concluzii 186

12 Cultură şi societate 188

Scurtă recapitulare a chestiunii voinţei sociale, actualităţii şi personalităţii 188

Cultură şi societate – concepte fundamentale în sociologie 189

Elementele culturii 193
Valorile 196
Simbolurile 198
Normele 199
Riturile 201
Mitul 203
Spaţiul stilistic 205

Cu privire la evoluţia istorică a noţiunii de *cultură* ..206

Concluzii 210

13 Statul cultural (I) 213

Introducere 213

Dezvoltarea societăţii şi vocaţia. Statul şi rolul culturii 215

Dreptatea socială. Politica 218

Dreptate socială şi dreptate politică 220

Naţiunea şi statul. Democraţia 222

Cultura şi statul cultural. Pragmatismul cultural.....226

Concluzii 231

14 Statul cultural (II).....233

Cultura ca şansă 233

Cultura şi percepţia corectă a realităţii. Conştiinţa realităţii, voinţa şi idealul. Teoria circuitului 234

Concluzii 240

15 Statul cultural (III) 241

Reforma şi tipologia suprastructurilor 241

Socializarea legilor. Competenţa, personalitatea. Sociocraţia 245

Concluzii 250

16 Cultură şi civilizaţie (I). Materie şi spirit (I). Agresivitatea 251

Aspecte ale mecanismului cultural. Tradiţia 251

Cultura tehnicii şi cultura spiritului. Problema agresivităţii 255

Concluzii 257

17 Cultură şi civilizaţie (II). Materie şi spirit (II) 259

Progresul şi cultura sufletului 259

Materie şi spirit 261

Concluzii 264

18 Religia. Sociologia prin ochii credinţei 266

Sacru şi profan 266

Biserica şi religia 269

Religia şi practicile magice 272

Puterile noologice 272

Concluzii 273

19 Elemente de sociologie economică. Munca şi viaţa economică 276

Sociologia şi problema muncii 276

Problematica şi direcţii de cercetare 277

Sociologie şi economie 287

Concluzii 287

20 Sociologie economică weberiană (I). Categorii ale sociologiei economice: acţiunea economică 291

Cu privire la categoriile sociologiei economice 291

Definiţiile categoriei de acţiune economică.....292

Acţiunea economică şi acţiunea socială.....292

Acţiunea economică şi acţiunea politică.....294

Acţiunea economică: conceptele de economie, întreprindere, utilitate. Categoria de ordine 295

Categoria de ordine. Validitate şi legitimitate.....296
Tipuri de ordine. Ordine economică, ordine de status, ordine politică.....297
Conceptele de economie, întreprindere, utilitate 300
Cu privire la raţionalitatea acţiunii economice. Distincţia categorică între satisfacţie şi profit. Piaţa. 302

Concluzii 304

21 Sociologie economică weberiană (II) şi tipologia capitalismului (Wallerstein) 306

Capitalismul este mai mult decât economie.....306

Categoria de capitalism 306
Capitalismul politic şi capitalismul modern. Tipurile de orientare spre profit 307

Tipologia capitalismului (Weber) 311

Tipologia capitalismului - Sistemul mondial modern (Wallerstein) 313
Capitalismul modern, statul naţional şi democraţia.....314
Raţionalitate şi iraţionalitate. Diviziunea muncii şi inflaţia.
Raţionalitate formală şi iraţionalitate 316
Suportul birocratic al capitalismului modern. Tipologia autorităţii 321

Concluzii 325

22 Sociologia corporativă (Durkheim şi Manoilescu) 328

Programul corporativ pentru România.....328

Premisele organizării corporative a statului.....329

Democraţia corporativă.....332

Protecţionismul selectiv 332

Concluzii 337

23 Elemente de management. Productivitate şi loialitate 338

1. Managementul ştiinţific: Frederic W. Taylor 339

2. Managementul resurselor umane: Mayo 340

3. Teoriile contingenţei structurale: Lawrence şi Lorsch, Skinner etc. 341

3. Degradarea organizaţiei 344

Concluzii 347

24 Munca şi prosperitatea societăţilor 349

O componentă majoră a capitalului: muncitorul consumator (piaţa internă) 350

Competitivitatea naţională 355

Capitalul ca factor de civilizaţie 356

Concluzii 360

25 Comunităţi şi ecologie umană 362

Introducere 362

Comunitatea. Rolul comunităţii în viaţa socială 367

Comunitate şi grup 368

Tipologia solidarităţii sociale 372
Comunitate şi societate. Sat şi oraş 372
Pradoxul societăţii 375
Oraşul 376

Omul comunitar şi tipuri comunitare 385
Satul şi ţăranul 386

Poporul. Poporul şi statul 395

Comunitatea profesională. Corporaţiile 398

Concluzii 401

26 Sociologia realului diminuat 404

Definiţii şi introducere în problematică 404

Problematică generală. Omul nevoit şi omul închipuit 406

Realul diminuat şi sistemul mondial modern 410

Realul diminuat în centrul sistemului mondial modern 413

Hiperraţionalitatea 414
Diminuarea capitalului social şi barbarizarea societăţii. Guvernarea prin reţele 417
Întreruperile şi mediocrizarea spaţiului social 419
Emulaţia pecuniară 420
Societatea supravegheată 422

Realul diminuat în periferia sistemului mondial modern 423

Inteligenţia – elita dependentă şi Societatea abandonată ..424
Formele fără fond şi legea compensaţiei 428
Politicianismul 432
Fiţele 432

Concluzii 433

27 Metode de cunoaştere sociologică.....435

Contextul paradigmatic al cercetării. Obiectivitatea relativă 435

Etapele cercetării 438

1. Definirea problemei 438
2. Consultarea literaturii 438
3. Formularea ipotezelor 439
4. Alegerea tipului şi a instrumentelor de cercetare 439

I. Tehnici cantitative de culegere a datelor 442

II. Tehnici calitative de culegere a datelor 445

5. Colectarea şi analiza datelor. 448
6. Elaborarea concluziilor 449

Concluzii 449

Bibliografie 452

Indice de noţiuni şi autori.....461

Cuvânt introductiv

Lucrarea de faţă se adresează studenţilor din domeniul ştiinţelor sociale. Totodată, propune o introducere în sociologie pentru publicul doritor să afle o perspectivă mai angajantă asupra socialului.

Angajamentul nostru este, în primul rând, unul didactic. Ne-am străduit să prezentăm cât mai clar structura conceptuală şi evoluţia problematicii, punctând-o cu concluzii şi reveniri, cu riscul de a tracasa pe alocuri cititorul avizat. Aceasta pentru că repetiţia în diferite contexte are menirea de a fixa datele esenţiale ale conceptului, problematizându-l.

În acelaşi timp, structura lucrării face trimitere la o orientare descrisă prin trei termeni: spiritualitate, naţiune şi capitalism. Suntem convinşi că sociologia poate depăşi actualul impas sofisticat în care se află numai prin recursul la originea gândului, la spiritualitate. Trimiterea noastră în această zonă vine dinspre sociologia noologică, direcţie foarte recentă în teoria sociologică românească, iniţiată de Ilie Bădescu.

Pe de altă parte, am înţeles că fără fundament naţional, cunoaşterea socială este inevitabil excesiv de abstractă, fadă şi, la limită, fără obiect. Oamenii trăiesc în comunităţi, iar comunităţile au identitate. Cele mai mari identităţi cu sens, care trimit inclusiv la personalitatea insului, sunt naţiunile. Aici paradigma de substrat este aceea a Şcolii sociologice de la Bucureşti, în speţă a lui Dimitrie Gusti, care arăta că, pentru a răzbate prin istorie, popoarele au nevoie să-şi dea măsura voinţei, căpătând astfel traiectorii naţionale.

Capitalismul ne-a preocupat în special din perspectiva sociologiei weberiene. Desigur, cititorul va constata că şi metodologic această lucrare este în bună măsură weberiană, profesând *comprehensiunea* şi *ideal tipul*. Sociologia însăşi este construită pe baze weberiene, chiar şi atunci când, din motive ce ţin de o ignoranţă sofisticată, Weber este reinventat, din păcate, tot mai neinspirat. Noi am ales calea cea mai simplă: îl mărturisim pe Weber după puterile noastre. Weber este crucial şi pentru că eliberează sociologia de complexul economic. Capitalismul şi procesul economic sunt domenii cât se poate de legitime pentru sociologie, fiind parte a *logicii* sociale. Naţiunile au devenit moderne, s-au eliberat, au descoperit prosperitatea şi democraţia prin intermediul fenomenului numit *capitalism modern*. A restructura societatea în acest astfel ni se pare cea mai mare provocare la scară universală după reinventarea omului prin marea paradigmă creştină. Iată câteva din motivele pentru care această lucrare este în bună măsură weberiană.

În ceea ce priveşte latura teoretico-didactică, acesta nu este un manual complet: o serie de teorii, în special contemporane, sunt abia menţionate sau lăsate la o parte pentru a accentua pe altele. Nu pentru că am considera

mai puţin „bune" respectivele teorii şi paradigme. Această lucrare îşi propune să transmită mesajul implicării sociale şi în acest fel să şi prezinte sociologia, ca ştiinţă militantă. Noi credem cu tărie că sociologia are această funcţie socială, aşa cum şi a fost lansată de la bun început în România, de către Şcoala de la Bucureşti, motiv pentru care lucrarea de faţă este una selectivă prin *orientare*. Paradigmele ei dominante sunt de factură clasică (weberiană), spiritualist-creştină şi gustiană. Aceasta pentru că autorul acestor rânduri este convins că în raport cu vremurile aici găsim răspunsurile.

În finalul acestei introduceri, ne îngăduim să extragem câteva rânduri din prefaţa *Elementelor de sociologie*, lucrarea mai veche continuată prin încercarea de faţă:
„Fiind destinată studenţilor săi în primul rând, dar şi oricărui cititor care aderă la ideea unui „manual de generaţie", această carte redeşteaptă una dintre cele mai moderne idei sociologice pe care a formulat-o cu atâta claritate şi responsabilitate D. Gusti, în perioada interbelică, ideea „sociologiei militans". O carte în care sociologia refuză tiparul gândirii confortabile, riscă o examinare polemică a chestiunilor şi o privire neconvenţională asupra societăţii este totuşi o performanţă. Şi un semn încurajator. (Ilie Bădescu, iulie 2002)."

Introducere

Ce este sociologia

Sociologia este acea ramură a cunoaşterii ştiinţifice preocupată de studiul relaţiilor dintre oameni, grupuri, instituţii, a dependenţelor ce se stabilesc între acestea. Oameni, grupuri, instituţii, dependenţe compun o reţea de relaţii, cu o logică specifică societăţilor omeneşti. Sociologia studiază *logica* socială, adică analizează metodic şi explică sistematic (după scheme teoretice, de cercetare, etc.) cum se derulează acest complex de relaţii, în virtutea cărora oamenii se *înţeleg* unii cu alţii, *produc* lucruri, îşi asigură *servicii* unii altora.

Ansamblul logic care face posibile înţelegerea dintre oameni, producerea de lucruri şi servicii, coerenţa şi stabilitatea socială este *cultura*. Cultura este şi ea, deci, obiect de studiu al sociologiei. Oamenii se înţeleg unii cu alţii, interacţionează prin intermediul unor lucruri fabricate sau servicii – precum telefonul, computerul, internetul, transportul în comun etc., prin mijlocirea unor instituţii – cum ar fi furnizorii de telefonie, de internet, firmele de transport, poliţia, policlinica, tribunalul etc., tocmai pentru că se află într-o „mare de semnificaţii" comună, adică împărtăşesc, în linii mari, aceeaşi cultură („comunică", „călătoresc", „se judecă", „se pedepsesc", apelează la poliţie, la avocaţi, tocmai pentru că au un numitor comun[1] sau pentru a regăsi acest numitor comun).

---

[1] „Numitor comun", sau, după cum vom observa mai târziu, *spaţiu comun de semnificaţii*. Societatea este posibilă tocmai datorită

O bună parte din cultură nu este conştientizată de către ins, ea se manifestă, de pildă, sub forma unor automatisme care ne permit să interacţionăm unii cu alţii. Aceasta colecţie de automatisme defineşte, bunăoară, *bunul simţ*, sau *politeţea*. Cultura aceasta care nu se evidenţiază zilnic, pe lângă funcţia de a uşura chiar viaţa de zi cu zi, are rolul mai puternic de a asigura *coerenţa comunităţilor şi a marilor grupuri sociale*. *Societăţile* sunt grupuri mari, care se întemeiază pe un substrat etnic şi istoric relativ unitar, care, la rândul lui, se autodefineşte prin limbă, obiceiuri şi tradiţii comune. Limba este partea cotidiană a legăturii profunde a fiecăruia dintre noi cu celălalt, pe care nu o conştientizăm decât arareori, de regulă atunci când ne dăm seama că nu putem intra în legătură cu un altul, *străin* (când celălalt de lângă noi, care nu ar trebui să se comporte ca un străin, nu înţelege ce îi comunicăm, ne arătăm uimiţi, intrigaţi, chiar supăraţi, devenim trişti). Avem acces la formulele adânci de comuniune socială în momentul în care le *sărbătorim*. Iată deci, că, tradiţia, are rol de a solidariza mase mari de oameni.

Din toate acestea putem vedea că sociologia studiază fenomenul relaţionării sociale dinlăuntrul unor mase mari de oameni. *Relaţionarea* unor mase semnificative de oameni face posibilă transformarea şi existenţa acestora *în cadrul societăţilor* – structuri organizate masive, care gestionează un spaţiu dat îndeplinind o

---

preexistenţei unui spaţiu în care fenomenele, oricât de variate, sunt semnalizate relativ uniform, au, în linii mari, aceleaşi sensuri, pentru toată lumea. Max Weber este autorul care a lămurit acest aspect atât de important pentru sociologie. El a fost primul care a arătat că sociologia pentru a ajunge la real trebuie să studieze acest ansamblu de semnificaţii (sensuri) comune, interpretările pe care inşii le conferă fenomenelor, de unde şi caracterul *comprehensiv* al sociologiei (comprehensiune: capacitatea de înţelegere a sensurilor atribuite de inşi lucrurilor, fenomenelor din realitate).

serie de funcţii şi activităţi economice, culturale, juridice etc. (acest ansamblu masiv se *dezorganizează* în momentul în care o componentă a sa nu mai funcţionează corect, cum ar fi cazul economiei - care, atunci când este marcată de inflaţie erodează puternic veniturile populaţiei, sau aparatul politic – care, aflat în criză, dereglează celelalte instituţii, schimburile economice, cursul valutar etc.). În acelaşi timp, relaţionarea socială se petrece *acum*, ca urmare a existenţei unor ansambluri mai puţin ştiute care s-au petrecut *în trecut*. Aceste ansambluri trecute, precum şi manifestările lor prezente constituie, de asemenea, *cultura* - adică *logica* socială.
Înţelegem de aici că realitatea socială are un strat vizibil şi un *substrat*, o zonă de *culise*, în care se petrec fenomene cu greutate ca şi cele cărora noi le acordăm importanţă în viaţa de zi cu zi.

Analiza substratului realităţii este o parte importantă a cercetărilor sociologice. Acestea ne arată că substratul însoţeşte prezentul în fiecare din manifestările sale. Una dintre cel mai importante implicaţii ale teoriilor substratului se referă la faptul că prezentul nu este altceva decât un strat *latent* activat. Sursa latenţelor este un tip special de energie comunională, care se referă la capacitatea inşilor de a fi împreună necondiţionat într-un cadru moral absolut. Acest cadru moral absolut depăşeşte preocupările şi gesturile fiecărui ins luat în parte, este *transpersonal*. Latenţele sunt, deci, *trăiri comunionale* care provin dintr-un „timp de dinainte de timp", din zona marilor poveşti, mituri şi credinţe ale umanităţii. Vedem, astfel, că, dincolo de reţeaua de relaţii sociale de zi cu zi, se află un strat al latenţelor, al unor energii necreate de societate, dar care au mare putere de influenţă asupra cotidianului, tot atât de mult pe cât plăcile tectonice afectează scoarţa terestră de la suprafaţă. Desigur, substratul este şi el construit pe mai

multe niveluri, între zona latenţelor şi suprafaţa socială a acestora adeseori interpunându-se un areal destul de vast al tradiţiilor mai mult sau mai puţin recente, al experienţelor şi psihologiilor colective şi individuale.

> Aşa de pildă, stratul latent de cea mai mare importanţă pentru Europa modernă este ansamblul cultural dat de îngemănarea dintre cultura greacă şi experienţa iudeo-creştină de acum mai bine 2000 de ani. Toată tradiţia europeană este construită prin raportare la această ultim strat de trăire colectivă. Un nivel relativ recent de experienţă colectivă, traumatizant, este cel de-al doilea război mondial. Construcţia europeană este în foarte mare măsură un răspuns la acest nivel al trăirilor colective recente, iar construcţia europeană are implicaţii juridice, fiscale, politice, educaţionale, la nivelul vieţii noastre de zi cu zi. Mai departe, în viaţa de zi cu zi fiecare dintre noi desfăşurăm diverse „tehnici de succes", care ne produc satisfacţii sufleteşti şi materiale.

O implicaţie ştiinţifică majoră a teoriilor latenţelor este aceea că **sociologia pleacă de la premisa că omul este bun în esenţa sa**, adică dincolo de aspectul *natural,* biologic şi chiar psihologic.

****

Sociologia este o ştiinţă pentru că studiază *sistematic* lumea de cunoscut. Această lume de cunoscut constituie *obiectul de studiu*, care, în cazul sociologiei, putem să-l definim în linii mari drept comportamentul uman (inclusiv al grupurilor), al instituţiilor, al fenomenelor care compun societatea. Sistematic înseamnă *cu metodă*, *după teorii* anume elaborate şi alese. Metoda se referă la ansamblul de tehnici de culegere şi prelucrare a datelor, iar teoria este un set de explicaţii cu privire la ce se întâmplă şi la ce se poate întâmpla. De regulă, alegem

metodologia în funcţie de teorie, iar teoria în funcţie de *ipotezele* pe care le facem cu privire la problema pe care dorim să o explicăm. Ipoteza este un enunţ încă nedemonstrat, pe care urmează să-l validăm (demonstrăm) sau să renunţăm la el, în funcţie de rezultatele cercetării. Ipoteza este o speculaţie cu privire la posibilitatea întâmplării unor fenomene, date fiind anumite cauze (presupuse sau deja dovedite).

Cum învăţăm?

Vom trece în revistă câteva din elementele fără de care învăţarea ar fi un proces mai dificil decât ar trebui.

În general, ceea ce urmărim în procesul de învăţare este surprinderea *semnificaţiilor*. Semnificaţiile le vom înţelege mai uşor dacă *punem lucrurile în context.* Fiecare lucru – fenomen are diferite înţelesuri în funcţie de contextul în care este pus, din care este extras.

Învăţarea trece prin stilou (tastatură). Cea mai sigura metoda de învăţare se bazează pe fişare. Altfel, există riscul să amestecăm, sa uităm, ceea ce parcurgem prin lectură. In plus, prin fişare vom avea oricând la dispoziţie lecturi valoroase (timpul este valoros, conţinutul lecturilor poate fi de folos pentru alte lucrări). Acum să vedem *cum se fişează.*

Fişarea presupune următoarele elemente:

- o primă lectură generală, mai rapidă a lucrării, pentru familiarizarea cu semnificaţiile generale şi cu contextul lucrării;
- a doua lectură, în care are loc fişarea propriu-zisă, când ne notăm lucrurile semnificative:
    - conceptele (conceptul este acea parte de raţionament care *defineşte* fenomenul descris, spune ce este, ce face, cum se

desfăşoară, eventual ne descrie elementele componente); în absenţa conceptului nu putem recunoaşte fenomenele şi nu le putem descrie;

- problemele – cu ajutorul conceptelor putem descrie seria de fenomene centrale din lucrare, care constituie preocuparea lucrării-cursului-autorului din care ne documentăm;
- regulile – „axiomele" care definesc orientarea de substrat a autorului. Orice lucrare are o orientare (în funcţie de paradigma sau teoria dominantă pe care o îmbrăţişază autorul). Pe de altă parte, capacitatea de definire a acestor reguli ne va ajuta, în acelaşi timp, să vedem cum putem „lega" conceptele între ele, pentru a le putea folosi şi la alte situaţii;
- concret, fişarea se petrece prin scrierea în colţul paginii (de regulă în dreapta sus) problema, conceptul sau tema principală a fişei. Fiecare problemă sau concept are propria fişă, numerotată ca atare. În colţul din stânga se scriu datele de identificare ale autorului şi cărţii (nume, prenume, titlul de pe contrapagină, editura, anul de apariţie). Este suficient să trecem datele de identificare completă ale cărţii fişate pe o primă fişă, la restul trecem doar datele pe scurt, atât cât este suficient să ştim de unde provin fişele. În corpul fişei vom trece citate sau comentariile noastre, sau ambele, cu indicarea paginii de unde citäm

O alta chestiune foarte importanta, care ţine de programarea învăţării, se refera la faptul că **cea mai**

mare parte a învăţării se petrece în cursul anului, nu în sesiune. În sesiune se repetă şi se organizează informaţia. Poate unora li se va părea ciudat. Toată lumea e stresată în sesiune. De ce să ne blocăm complet, aglomerându-ne mintea „cu tot felul" de concepte, teorii (care oricum sunt prea multe, prea abstracte, prea "de pe altă lume"), într-o perioadă oricum grea (în care avem emoţia examenului final în sine)? Dacă mintea va fi organizată prin *repetarea prin adăugire* (de la curs la curs, de la o lectură la alta) atunci lucrurile nu vor mai părea o aglomerare de concepte şi teorii ce trebuie memorate şi „deşertate" în sesiune. Ele vor deveni parte componentă a faptelor noastre de viaţă, instrumente ale organizării minţii şi faptelor noastre.

Învăţaţi în timpul anului.

Tehnica este foarte, foarte simplă. Citiţi bibliografia (cel puţin pe cea obligatorie), *gândind-o*.
Recitiţi cursurile, cel puţin cursul precedent, înainte de a intra pentru un nou curs. *Puneţi întrebări*, direct profesorului.

De ajutor ar fi şi trecerea în revistă a obiectivului de fond al unui curs universitar, în general, al celui de sociologie generală, în particular. Obiectivul cursului este stimularea *gândirii*. Gândirea se exprimă prin *atitudine*.
Atitudinea corectă se referă la *responsabilitatea* faţă de societatea care ne permite să ne desfăşurăm într-o sală de curs, cu condiţia ca fiecare să ne vedem de treabă: unii să predăm, alţii să învăţăm.

Concluzii

- Realitatea este un ansamblu de relaţii sociale.
- Relaţiile sociale se stabilesc între oameni, instituţii, grupuri.
- Societatea este ansamblul acestor relaţii. Relaţiile se desfăşoară în cadrul unor tipuri de activităţi (manifestări), printre cele mai importante sunt cele culturale, economice, juridice, politice.
- Ca formulă organizată a unor mase mari de oameni, societatea nu poate funcţiona dacă aceste activităţi nu sunt *funcţionale*, dacă inşii nu produc bunuri şi servicii utile unii altora.
- Ansamblul relaţiilor care compun societatea definesc *cultura*. Cultura este un ansamblu de semnificaţii comune, care circumscrie spaţiul social.
- Sociologia studiază logica socială a acestor ansambluri relaţionale, cultura care le defineşte.
- Timpul şi viaţa socială sunt stratificate. Există un timp şi o zonă sociale *vizibile*, şi un strat mai puţin evident, de fundal. Substratul este şi el structurat pe diferite adâncimi, în funcţie de vechimea experienţelor colective acumulate. De regulă, substratul „iese la suprafaţă" prin *tradiţii* – componente ale culturii.
- Substratul bazal este numit *al latenţelor*, energii de tip comunional, care fac posibilă trăirea inşilor împreună într-un cadru moral.
- Capacitatea inşilor de trăi într-un cadru moral permite sociologiei să plece de la premisa ca omul este bun.
- Sociologia ca ştiinţă are obiect de studiu, metodologie şi un corpus teoretic de analiză.
- Sociologia este o ştiinţă pentru că studiază sistematic şi metodic fenomenele sociale.

1 Premise

Atitudinea faţă de obiectul de cunoscut. Judecata de constatare şi judecata de valoare

Realitatea socială se derulează conform cu legile evoluţiei, progresului, revoluţiilor sau marilor catastrofe, *indiferent de opinia cercetătorului*. Mai mult decât atât, cercetătorul va avea acces la înţelegerea realităţii numai dacă nu o tratează „de sus". Modestia în faţa obiectului de cunoscut o numim *modestie epistemologică*. Ceea ce trebuie să facă sociologul este să analizeze datele, să le sintetizeze, cât mai aproape de mersul lor firesc, **fără interpunerea opiniilor personale în procesul de cunoaştere**. Locul opiniilor personale este în zona ipotezelor de lucru care urmează să fie validate sau invalidate *prin studiu şi cercetări* în bibliotecă şi pe teren. În caz contrar, „teoria" sau „argumentul" nu mai sunt ştiinţă, ci doar păreri, opinii despre un fragment de realitate. Fenomenul substituirii cunoaşterii ştiinţifice cu opinia personală este o gravă deficienţă a societăţilor în care ierarhia socială nu este întemeiată pe competenţă. Numai o societate întemeiată pe competenţă are nevoie de ştiinţă. În afara societăţilor întemeiate pe competenţă avem societăţile întemeiate pe competiţia promisiunilor politice, a demagogilor. Societăţile din urmă se mai numesc şi „demagogice".

Sociologia operează cu *judecăţi de constatare* şi nu cu *judecăţi de valoare*. Aceasta înseamnă că sociologia **nu emite sentinţe despre societăţii şi persoane**, doar

constată stări, fapte, atitudini. Conferind autonomie obiectului-fenomenului de cunoscut, **sociologul nu se plasează deasupra fenomenului de studiu**, deci nu emite judecăţi privind cât de bună sau rea este o societate, o grupare etnică sau cât de inspiraţi sau neinspiraţi sunt alegătorii în cadrul procesului electoral. Actorul studiat de sociolog nu are mai puţină inteligenţă socială sau îndreptăţire decât analistul. Dimpotrivă, sunt situaţii în care sociologul cu greu poate „pătrunde" în raţionalitatea actorului investigat, şi atunci numai prin mijloace empatice, care presupun *atitudinea smerită în faţa realităţii*, nicidecum o poziţie de superioritate. „Fudulia ştiinţifică" trimite la grave erori de judecată, cel mai adesea la **generalizări pripite şi la reducţionisme.** Se ajunge astfel la operarea cu paradigme demult „pensionate"– cea mai răspândită fiind aşa-numita „psihologie a popoarelor" când, un ins, în cazul nostru, „omul de ştiinţă" îşi îngăduie judecata globală pentru milioane de indivizi deodată în cadrul unor sintagme imposibil de argumentat teoretic şi empiric de genul „românii sunt ..." O altă eroare este translatarea propriului complex de inferioritate faţă de ceea ce considerăm a fi „succesul" de aiurea la scara unei societăţi întregi, care nu ar fi capabilă de isprave similare. Aşa de pildă, se consideră inferioare comunităţile tradiţionale faţă de cele civilizate, sau satul inferior oraşului, omul de ţară inferior orăşanului etc. Problema unora dintre aceste abordări este preluarea şi difuzarea lor excesivă în societate, pe varii canale, în special media, vizibilitatea lor devenind astfel confundată de către publicul neavizat cu adevărul.

Sociologia culturii este una dintre ramurile sociologiei care studiază profunzimile substraturilor sociale. Aceste zone scufundate de realitate care condiţionează puternic cotidianul iau adesea formele

paradigmelor culturale, ale unor modele mentale care structurează pe parcursul duratelor lungi psihicul colectiv al unor categorii sociale sau chiar al societăţilor în ansamblu . În cazul societăţii româneşti, una dintre cele mai durabile formule care condiţionează în special exprimarea socială a intelectualilor, a elitelor, în general, este aceea a *sincronismului*. Paradigma sincronismului a fost lansată de Eugen Lovinescu în anii 30 ai secolului XX care şi în prezent deturnează resurse importante teoretice, economice şi politice ale societăţii româneşti, prelungind inutil tranziţia. Prin această paradigmă se promovează o perspectivă statică asupra funcţiei creatoare în societăţile înapoiate. Acestea trebuie să se complacă într-o atitudine imitativă faţă de centrul sistemului mondial, renunţând la iniţiativa răspunderii în propria manieră la provocările dezvoltării. Concepţia lovinesciană are două mari probleme: prima, când reduce dezvoltarea la chestiunea imitaţiei, cea de-a doua, când limitează căile de dezvoltare ale comunităţilor la una singură – aceea a societăţilor deja dezvoltate.

„Sincronismul exclusiv este o concepţie a lui Eugen Lovinescu, influenţat de sociologul francez Gabriel Tarde, după care mersul înainte al omenirii se bazează pe principiul imitaţiei. Popoarele mai înapoiate le imită pe cele avansate, până când se sincronizează cu ele. Aşa a aplicat Lovinescu această idee la cultura românească. Ea nu poate atinge nivelul modern de civilizaţie decât imitând Occidentul. Noi nu combatem acest sincronism, însă îl considerăm insuficient, deoarece *am avut cu anticipaţie în cultura noastră elemente pe care abia mai târziu le-au adaptat occidentalii*. Or aceste priorităţi ale noastre, complemente care întregesc contribuţia sincronismului, constituie ceea ce am numit protocronismul românesc. Spunem românesc

fiindcă atâta am cercetat, şi cunoaştem mai bine, şi nu putem interveni în sfere culturale pe care nu le-am frecventat. În fond, însă, protocronismul antrenează după sine o revendicare în cultură şi a altor popoare mici din centrul şi mai ales din răsăritul Europei, precum şi de prin alte continente." (Edgar Papu, *Problema protocronismului*, ms., 1991, p.1, sublinierile ne aparţin)

Despre obiectivitate. Straturile realităţii şi sociologia multiparadigmatică

Se spune că ştiinţa este „cunoaştere obiectivă", adică arată întocmai cum este realitatea. Cea mai apropiată de acest deziderat este partea ştiinţei care se ocupă cu fenomenele naturale (ştiinţele naturii şi ştiinţele matematico-fizice numite şi „exacte"). Fenomenele naturale pot fi măsurate şi, în consecinţă, obiectivitatea este o problemă care se referă la acuitatea măsurării, la calitatea relaţiei dintre măsurare şi interpretare, dintre ipoteza de plecare, experiment şi teoria sau explicaţia finală. Spre deosebire de ştiinţele naturale şi exacte, în ştiinţele sociale (sociologie, psihologie, economie, drept, antropologie etc.), obiectivitatea poate fi doar aproximată. Metodologia ştiinţelor sociale permite în rare situaţii măsurări ale unor fenomene considerate fundamentale şi cu atât mai puţin verificarea experimentală a rezultatelor. Sociologia, mai cu seamă, are limitări metodologice foarte importante (de pildă nu poate practica experimentul, instrument fundamental pentru ştiinţele exacte). Aceste limitări sunt date de **caracterul foarte fluid al fenomenului social *care nu poate fi reprodus* pentru a fi analizat.** Fenomenul social se analizează prin *înregistrare, memorare,* este, cu alte cuvinte, dependent de *disponibilitatea de moment* a cercetătorului, de resursele şi de imaginaţia

sa, de *disponibilitatea* culturală şi psihologică a analistului de a înţelege fenomenul.

> Un element cheie în diferenţierea dintre ştiinţa socială şi restul ştiinţelor este raportul în care se află fenomenele studiate cu spaţiul şi timpul. Cel care a lămurit aceste aspecte este savantul român A. D. Xenopol, la Paris, în 1908, prin **Teoria istoriei**. El a arătat că diferenţa dintre ştiinţele sociale şi cele exacte constă în raportarea diferită la *spaţiu* şi *timp*. Fenomenele sociale sunt diferite odată cu trecerea timpului, şi adesea comportă variaţii spaţiale, având o evoluţie în spirală, sub forma *seriilor*. Pentru că sunt atât de dependente de factorul *timp*, fenomenele sociale se mai numesc şi *fapte de succesiune*. Fenomenele naturale, care pot fi analizate *exact*, se desfăşoară relativ uniform în timp şi spaţiu, în condiţii date. Ele pot fi analizate sub forma *legilor*. Relativa independenţă faţă de timp a fenomenelor naturale a condus la denumirea lor de *fapte de repetiţie*. *"Faptele care s-au produs sau se produc în cele două cadre, al spaţiului şi al tipului, fără să se lase influenţate de forţele modificatoare, constituie faptele de repetiţie. Dimpotrivă, cele care sunt sau pot fi înfăptuite şi transformate de forţele care acţionează în timp constituie faptele de succesiune." (Xenopol, op.cit., ed. 1997, p. 8)*

Adesea, prin „obiectivitate" se înţelege măsurarea şi exprimarea unui fenomen în cifre, care, la rândul lor, fundamentează concluzii considerate, cel puţin la un moment dat, de nedisputat. Cum fenomenul social nu poate fi măsurat decât pe dimensiuni limitate şi adesea superficiale pe căi statistice, obiectivitatea ştiinţelor naturale este un obiectiv foarte greu de atins în sociologie. Chiar şi ştiinţele naturii sunt afectate de paradigma dominantă care le furnizează direcţia de

cercetare. Aşa de pildă, paradigma evoluţionistă, care se străduieşte să arate că omul este rudă cu maimuţele, se află în competiţie cu paradigma creaţionistă, care arată că omul are alte responsabilităţi în Univers, dincolo de evoluţia biologicului. Revenind la sociologie, în ceea ce priveşte consensul rezultatelor cercetării, acesta nu poate fi atins decât în planuri parţiale, pe paliere definite de unitatea perspectivei şi a metodologiei asupra realităţii. Aceste perspective relativ unitare asupra obiectului de studiu se numesc *paradigme* şi ele furnizează modelele de analiză. Sociologia este o ştiinţă multiparadigmatică, în sensul că recunoaşte realităţii foarte multe faţete care nu pot fi analizate doar dintr-o singură perspectivă. Fiecare latură a realităţii poate fi studiată din perspectiva unui model major explicativ (sau paradigmă), care, la rândul său, subsumează o serie întreagă de teorii (explicaţii şi predicţii)

Ne dăm seama că obiectivitatea, aşa cum este ea înţeleasă în mod obişnuit, este o problemă mai puţin relevantă pentru sociologie. Cele mai importante condiţii ale obiectivităţii sunt conştientizarea şi *recunoaşterea de către cercetător a propriei poziţii paradigmatice* dimpreună cu *modestia epistemologică.*

Totodată, va trebui să avem în vedere că, sociologia, ca ştiinţă socială, este puternic localizată. Deşi posedă un corpus teoretic şi paradigmatic universal, o bună parte din teoriile sociologice au aplicabilitate specială. Aceasta pentru că **ştiinţa socială este ea însăşi rezultatul răspunsurilor la provocările la care au trebuit să facă faţă la un moment dat societăţile locale.** Adăugăm, deci, la condiţiile obiectivităţii enunţate anterior, pe aceea a *asumării provocărilor societăţii locale* (*naţionale*). Sociologia este obligată să fie, arata Dimitrie Gusti, creatorul şcolii de sociologie

de la Bucureşti, militantă. Cercetătorul trebuie să-şi asume, să-i pese de problemele celor din jur. Cu alte cuvinte, condiţia cunoaşterii obiective în sociologie este *trăirea problemelor colective*, empatizarea cu fenomenul studiat. Obiectivitatea în ştiinţa socială este, iată, puternic dependent de subiectivitatea cercetătorului, de capacitatea acestuia de a experia (trăi) fenomenul analizat.

Concluzii

- Obiectivitatea este o problemă care în sociologie se pune în alţi termeni decât în ştiinţele exacte sau în ştiinţele naturii.
- Fenomenul social are *unicitate*, fiind diferit în spaţiu şi timp. Fenomenele sociale se mai numesc şi fapte de succesiune, spre deosebire de fenomenele naturale, care se numesc fapte de repetiţie.
- Pentru a fi „obiectiv", cercetătorul trebuie să se limiteze la efectuarea de judecăţi de constatare (să analizeze) şi să nu emită judecăţi de valoare (sentinţe).
- Modestia epistemologică reprezintă atitudinea prin care cercetătorul recunoaşte că fenomenul sau obiectul de studiu are tot atâta îndreptăţire la existenţă ca şi opiniile sale.
- O altă condiţie a obiectivităţii în sociologie este recunoaşterea deschisă, de către cercetător, a paradigmei (modelului) din perspectiva căreia studiază problema.
- Realitatea are foarte multe faţete, fiecare putând fi studiată din perspectiva unui model de analiză sau paradigmă.
- Pentru a putea pătrunde în semnificaţia fenomenului studiat, sociologul trebuie să empatizeze, să aibă capacitatea de a „trăi problema", să şi-o asume.

2 Sociologia: obiect, definiţie, teorie

Sociologia ca ştiinţă: obiect, teorie şi metodă.

Ca orice ştiinţă, sociologia este compusă din: obiect de studiu, un corpus teoretic pentru înţelegerea şi explicarea obiectului de studiu, şi un inventar metodologic care oferă mijloacele tehnice pentru analizele teoretice.

Definiţia sociologiei (I). Obiectul

Într-o primă aproximare, **obiectul de studiu al sociologiei este societatea cu tot complexul ei instituţional - atitudinal. Sociologia este ştiinţa care studiază sistematic societatea şi comportamentul social.** În următoarele paragrafe vom detalia aceste aspecte. Deocamdată să reţinem că sociologia este preocupată dintr-o perspectivă generală de mecanismele care definesc şi fac posibilă societatea. Sociologia studiază cu precădere structura socială, reţeaua instituţională şi atitudinile dinăuntrul acesteia sau în legătură cu aceasta. Redusă la esenţă, aceasta înseamnă a clarifica chestiunea raportului dintre individ şi societate.

Ceea ce trebuie însă mai întâi remarcat este că obiectul de studiu al sociologiei nu se abordează oricum, ca şi

cum acesta ar fi inert, dimpotrivă. Responsabilitatea cercetătorului este foarte mare, mai ales că, aşa cum vom vedea, acesta interacţionează tot timpul cu „obiectul" de studiu ce are şi el o egală îndreptăţire în faţa adevărului ca şi cercetătorul. Astfel, principala diferenţă dintre ştiinţele sociale şi cele ale naturii este aceea că primele "cercetează obiectele ţinând cont de participarea subiectului la cunoaşterea şi la acţiunea generată de ele" (Gusti, vol. II, p.26).

Individul şi societatea

Detaliind, vom constata că obiectul de studiu al sociologiei se referă la raporturile ce se stabilesc între individ şi societate. Cum este posibil individul? Cum este posibilă societatea? Care este relaţia de determinare între aceşti doi factori? Ce rol are cultura în „crearea" individualităţii noastre? Există conştiinţă colectivă? Este societatea o sumă de drepturi şi de îndatoriri individuale? Sau ceva mai mult decât această sumă? Când vorbim de societate şi când de o masă oarecare de indivizi? Iată câteva din întrebările fundamentale care ne conduc la asimilarea – chiar dacă nu completă – obiectului sociologiei cu această chestiune a raportului dintre individ şi societate. Au fost multe încercări în istoria culturii, în special a celei recente, de a lămuri problema, mai cu seamă „dând dreptate" individului, încurajându-se astfel o falsă dispută între drepturile individuale şi cele ale colectivităţilor. Omul modern trăieşte astfel cu strania impresie că el, ca individualitate, posedă drepturi în virtutea propriilor sale puteri şi că, din acest punct de vedere, trebuie să şi le afirme continuu dacă nu prin opoziţie faţă de un „celălalt" colectiv, cel puţin neutral în raport cu acesta. Problema s-a pus şi în cultura română, cu deosebită acuitate şi seriozitate în perioada interbelică, fiind

lămurită de către Şcoala sociologică de la Bucureşti. Redăm mai jos câteva citate sugestive în acest sens:

> *"Individul este iniţial în mod necesar o fiinţă socializată [întrucât] ... «socialul» există ca atare dintru început pe deplin în conştiinţa fiecărui individ ca ceva trăit şi este recunoscut ca atare de fiecare. Aşa iau naştere conştiinţa socială, actualitatea socială." (Gusti, II, p.27)*

Societatea este "o unitate reală şi actuală", arată Gusti, nu se reduce nici la suma indivizilor şi nici nu este o ficţiune, o abstracţiune filosofică sau politică (Gusti, II, p.27).

Individul nu are drepturi în virtutea existenţei sale individuale, ci în virtutea *participării* sale la un Ceva comun, care se numeşte *societate*. El se manifestă ca individ în cadrul acestei participări. Societatea este, precum vedem, o noţiune care reprezintă o situaţie dinamică de împletire a intereselor individuale. Dar această comuniune de interese nu este posibilă decât dacă indivizii ţin seama, în conştiinţa lor, de ceilalţi. Şi am văzut mai sus că problema este aceea a „conştiinţei sociale ce există ca atare în conştiinţa fiecărui individ". Numai aşa ştim şi putem *participa* la faptul social ca: studenţi, ingineri, politicieni, ţărani etc. Altfel, societatea dispare şi este înlocuită cu *masa*, în care fiecare îşi urmăreşte interesul propriu în virtutea dreptului forţei. Din acest punct de vedere, societăţile umane nu se întemeiază pe dreptul forţei, ci pe forţa dreptului şi cea mai importantă formulă de drept, după cum arăta Auguste Comte încă de acum mai bine de 150 de ani are ca nucleu *morala*.

În concepţia Şcolii Sociologice de la Bucureşti, elementul comun, care face posibilă societatea şi

manifestarea individului ca *individualitate*, este *voinţa socială*. Deci, elementul care conferă unitate indivizilor şi care este liantul şi expresia acţiunii lor sociale este *voinţa socială* (complex dinamic de valori, scopuri şi mijloace, baza atitudinală a acţiunii sociale, fundament şi expresie a socializării). (Gusti, II, p.27)

Individul şi socialitatea

Noţiunile de individ şi societate au o realitate inseparabilă. Ele pot fi studiate din punct de vedere teoretic separat pentru a fi mai bine înţelese, însă, repetăm, realitatea lor este comună. Chiar şi în demersul teoretic cele două noţiuni rămân puternic legate. *Socialitatea* este noţiunea sociologică care priveşte **calitatea înnăscută a oamenilor de a trăi în societate** şi care exprimă cel mai bine faptul că nu putem înţelege problema individualităţii şi a societăţii despărţind aceşti termeni. La ce anume se referă această „trăire împreună" este o chestiune ce ţine de sociologia *ordinii,* pe care o vom discuta în altă parte, referindu-ne la Max Weber. Astfel,

- "Socialitatea este constitutivă oricărei societăţi" (Ungureanu, p.64)
- Ordinea este măsura socialităţii (Ungureanu, p.74)
- "Societatea nu este posibilă fără indivizi umani, iar aceştia nu pot supravieţui decât în cadrul unei asocieri (forme de socialitate)." (Ungureanu, p.81)

În ceea ce priveşte problema ordinii, ne dăm seama că societate fără ordine nu se poate. Ordine înseamnă, deci, structură, ierarhie, norme, legitimitate, şi chiar libertate. Libertate fără ordine nu se poate. „Libertatea" dezordinii nu înseamnă altceva decât apăsarea individului de către angajamente nerespectate, sau neasumate, de către fenomene necontrolate.

Definiţia şi obiectul sociologiei (II). Definiţii

> *"Sociologia este considerată, de regulă, ca ştiinţa societăţii, dar aceasta nu este singura definiţie ce i s-a dat." (Herseni, , p.37)*

> *"[S]ociologia este ştiinţa modului colectiv de viaţă (existenţă, activitate) a oamenilor, sub toate formele sale reale, de la origine până în prezent şi de pe întreaga suprafaţă locuită a pământului." (Herseni, p.49)*

> *"Sociologia este studiul sistematic al comportamentului social al grupurilor umane. Ea se concentrează în special asupra influenţei relaţiilor sociale asupra atitudinii şi comportamentului indivizilor şi de asemenea, asupra structurii şi schimbării societăţilor." (Schaefer, 1986, p. 5)*

Teoria

Teoria se referă la acele **enunţuri sintetice cu valoare explicativă şi predictivă** proprii oricărei ştiinţe. Ele constituie o parte crucială a ştiinţei, în general, a sociologiei în particular. Teoriile servesc la asamblarea unor fragmente de cunoaştere disparate într-un tot unitar cu *sens* (explicaţia şi predicţia) cu privire la evoluţia trecută, prezentă şi viitoare a fenomenelor care ne interesează. (cf. şi Schaefer, 1986, p.8)

Nu putem avea acces la realitate prin cunoaşterea integrală a acesteia. Viaţa noastră este prea limitată pentru a fi în stare de un asemenea efort. Putem însă înţelege destul de bine ce se întâmplă prin cunoaşterea unor teorii semnificative despre realitate, adică a unor

enunţuri sintetice, cu condiţia ca acestea să aibă putere explicativă şi să ne mijlocească un înţeles (sens) asupra a ceea ce s-ar putea întâmpla mai departe.

Spre deosebire de ştiinţele naturii, care au un corpus teoretic unitar pentru aceeaşi categorie de fenomene, sociologia are o perspectivă multiplă asupra aceluiaşi obiect de investigat. Cu alte cuvinte, realitatea este suficient de complexă pentru ca actul cunoaşterii să se deruleze din mai multe perspective, cu egală putere de adevăr. Din acest punct de vedere, **sociologia este o ştiinţă multiparadigmatică**. Aceasta înseamnă că realitatea poate fi abordată din perspectiva mai multor modele explicative. Mai multe teorii sociologice acţionează pentru cunoaşterea aceluiaşi fenomen din puncte de vedere diferite.

Metoda

Corpusul metodologic „conţine" instrumentarul prin care cunoaşterea ştiinţifică este posibilă într-o manieră sistematică, obiectivă şi verificabilă. Există un aparat metodologic general, privitor la *etapele* cercetării şi avem, totodată, un altul privitor la *tehnicile* de culegere a datelor. Putem „citi" realitatea cu ajutorul monografiei, tehnicilor observaţiei, chestionarului, interviului etc.

Realitatea nu poate fi abordată oricum. Este necesar, întâi de toate, să identificăm corect „problema".

După ce am stabilit problema de cercetat, vom alege instrumentul de cercetare empirică, în funcţie de teoriile la care apelăm pentru explicarea acesteia. În capitolul al 19-lea vom aprofunda problematica metodologiei.

Noţiunea de paradigmă

Cunoaşterea se desfăşoară prin mijlocirea unor *modele*. Fiecare epocă îşi are modelele ei de cunoaştere, după cum fiecare epocă are stilul ei de îmbrăcăminte, de a face comerţ, război, politică, artă etc.

Modelul de cunoaştere reprezintă ceea ce Th. Kuhn numeşte *paradigma*. Cum arătam mai sus, sociologia este o ştiinţă care respectă realitatea, recunoscându-i autonomia în faţa eforturilor noastre de cunoaştere. Realitatea nu este ceea ce dorim noi să fie, ci ceea ce *este* şi, pe un plan mai larg, *devine*. Gândirea socială care pretinde că poate modela fundamental realitatea, în absenţa respectului faţă de ceea ce *este*, o numim *demagogie*. Ştiinţa socială este din acest punct de vedere, *reflectarea raţională (şi morală) a realităţii*. Această reflectare are loc la nivelul sociologiei pe mai multe paliere, în diferite structuri de gândire, sisteme care constituie veritabile modele de cunoaştere şi pe care le numim *paradigme*. O paradigmă îşi poate subordona şcoli de gândire, teorii. Şi aceasta pentru că **paradigma reprezintă un model de gândire dominant la un moment dat**. În lumea cunoaşterii sociologice există mai multe modele de gândire dominante în acelaşi timp. De aceea vom spune că sociologia este o ştiinţă multiparadigmatică.
Kuhn (p.171) arată că:

> *"Paradigmele sunt acele realizări ştiinţifice universal recunoscute care, pentru o perioadă, oferă probleme şi soluţii model unei comunităţi de practicieni."*

Teoria sociologică cuprinde un vast tablou paradigmatic. Marile teorii sociologice explică din mai multe perspective (macro şi microsociologice, în funcţie de autonomia pe care o acordă actorului individual în

raport cu factorii de sistem social şi de civilizaţie) realitatea socială. Fiecare perspectivă are "greutatea" sa de adevăr. Având în vedere caracterul complementar al explicaţiilor teoretice, vom putea spune, după profesorul Ion Ungureanu, că sociologia este o ştiinţă multiparadigmatică.

Spre deosebire de **teorie, care este un enunţ complex cu valoare explicativă şi de predicţie**, **paradigma instituie un model de cunoaştere**, instituie o cale de gândire pe care se pot înşirui mai multe perspective, mai multe teorii, şcoli, sisteme.

În concluzie, paradigma este orice *teorie*, sau *propoziţie teoretică* (care conţine o sinteză de realitate sau o predicţie) ce constituie un model explicativ, care are capacitatea de a explica probleme esenţiale ale societăţii, culturii şi civilizaţiei. Cu alte cuvinte, paradigma este un enunţ ştiinţific cu puteri organizatoare în cunoaştere, dincolo de sfera sau intenţiile enunţului în sine. Paradigma este sinteza unei modalităţi de *a fi în lume* (de a înţelege şi explica lumea, de a ne comporta ca fiinţe cunoscătoare etc.).

Cunoaşterea interpretativă şi imaginaţia sociologică

Sociologia este un mod special de cunoaştere. Este „oglinda de sine a societăţii" prin intermediul unui demers special de raportare la realitate. Acesta presupune din partea sociologului nu numai un mare volum de cunoştinţe dintre cele mai variate – aşa fel încât fenomenul să poată fi cuprins în cât mai multe din determinaţiile sale, dar şi capacitatea de înţelegere *logică* şi *empatică* a semnificaţiilor conferite de actorii sociali fenomenului supus investigaţiei. **Cunoaşterea**

raţională dublată de înţelegerea empatică a semnificaţiilor fenomenului investigat este numită *cunoaştere interpretativă.* Promotorul acestui tip de cunoaştere a fost Max Weber, la începutul secolului XX.

Componenta logică a cunoaşterii sociologice interpretative face posibilă stabilirea semnificaţiilor fenomenului în raport cu un model raţional de interpretare numit *ideal tip*. Cunoaşterea logică este posibilă prin „separarea" subiectului de obiectul de studiu, prin distanţarea cercetătorului de acesta. În acest fel obiectul va fi înţeles prin *descompunerea logică în elementele sale componente*. Această latură a cunoaşterii sociologice este numită de către Max Weber *cunoaştere logico-matematică, raţională.*

Descrierea analitică a fenomenului nu este însă suficientă pentru înţelegerea realităţii sociale. După cum umanitatea nu este suma indivizilor care o compun, fiind un tot ce cuprinde şi fenomene de esenţă supraindividuală, rezultante ale interacţiunilor acestora, nici cunoaşterea sociologică nu se poate reduce la „studierea" prin segmentare după criterii exclusiv logice a realităţii. Mai mult decât atât, societatea este expresia unor acţiuni sociale care pot viza o multitudine de sensuri în funcţie de percepţiile indivizilor ce desfăşoară aceste acţiuni. Sociologul va trebui să poată identifica aceste semnificaţii pentru a putea înţelege realitatea în sensul ei real, conferit de către actorii sociali. Această latură a cunoaşterii sociologice este numită de acelaşi Max Weber *cunoaştere empatică.*

Cu alte cuvinte, cunoaşterea realităţii sociale nu este posibilă fără asumarea de către sociolog a problemei de studiat (cunoaşterea empatică). Aceasta completează în mod necesar capacitatea de examinare analitică a

fenomenului, reductibilă la elementele sale logic inteligibile. Astfel, **cunoaşterea sociologică presupune „examinarea" raţională a fenomenului social împreună cu asumarea lui**. De aceea, sociologul nu se va putea niciodată mulţumi cu postura de «analist», întrucât, spre deosebire de acesta, el studiază fenomenul social *prin implicare în viaţa cetăţii*.

> *"Acţiunea [socială] este raţional cunoscută atunci când ajungem la o înţelegere intelectuală complet clară a elementelor acţiunii în privinţa înţelesului lor atribuit [de către actor].*
> *Cunoaşterea empatică sau apreciativă se atinge atunci când, prin participare simpatetică, putem desprinde înţelesul emoţional al acţiunii care are loc." (Weber, 1978, p.5)*

Imaginaţia sociologică este unul dintre principalele „instrumente" ale cunoaşterii sociologice. Complexitatea şi subtilitatea extraordinară a realităţii sociale obligă pe orice cercetător serios să fie cât se poate de „imaginativ" în alegerea unghiurilor, metodelor, tehnicilor şi teoriilor de analiză. Fiecare punct de vedere va stabili o anumită latură a obiectului de studiu, după cum înlăuntrul fiecărui punct de vedere cunoaşterea poate fi mai mult sau mai puţin completă în funcţie de abilităţile teoretico-metodologice ale cercetătorului. În esenţă, imaginaţia sociologică se referă la conştientizarea faptului că nici un element nu există în sine, ci se află într-un context social mai larg. **Imaginaţia sociologică este o stare de conştiinţă care permite înţelegerea raporturilor dintre realitatea imediată, personală a indivizilor, şi cea contextuală, înconjurătoare, chiar impersonală, a societăţii în ansamblu.** Imaginaţia sociologică permite sociologului să studieze societatea din afara ei, fără a se situa cu totul în afara acesteia. Din afară – pentru că pune în context fenomenul de studiu, în legătură cu

celelalte fenomene şi relaţii. Fără a se situa cu totul în afara fenomenului sau societăţii de investigat, prin aceea că însuşi interesul cercetătorului este orientat spre „interiorul societăţii" prin efortul cunoaşterii fenomenului în cauză.

Wright Mills, teoreticianul *imaginaţiei sociologice,* este foarte explicit în acest sens:

> *„Formularea problemelor trebuie să facă loc explicit problemelor publice şi necazurilor individuale; şi ele trebuie să permită cercetarea relaţiilor cauzale dintre medii şi structura socială ...;* ***trebuie să relevăm clar valorile realmente ameninţate prin conflictele sociale şi necazurile individuale*** *şi să arătăm cine le îmbrăţişează ca valori şi cine şi ce anume le primejduiesc. Realizarea acestor formulări este adesea mult complicată de faptul că* ***valorile efectiv ameninţate nu sunt întotdeauna cele pe care indivizii şi colectivităţile le consideră a fi în pericol*** *..." (Mills, 1975, p.197, s.n.)*

Prin *imaginaţia sociologică* sociologia devine o *ştiinţă cu misiune socială*, ceea ce, cu câţiva ani înaintea lui Mills, Gusti înţelegea prin *sociologia militans*.

Misiunea socială a sociologiei, din perspectiva lui Mills, este emanciparea individului de sub tirania stereotipiilor artificiale ale unei societăţi tot mai standardizate:

> *„Ceea ce trebuie să facă [sociologul] pentru individ este să transforme problemele şi frământările personale ale acestuia în probleme sociale deschise raţiunii; scopul lui este de a-l ajuta pe individ să devină un om care se autoeducă şi care numai atunci va fi raţional şi liber." (Wright Mills, p.269)*

Concluzii

- Sociologia studiază într-o manieră sistematică comportamentul social al grupurilor umane, impactul relaţiilor sociale asupra indivizilor, formarea şi schimbarea structurilor sociale.
- Ca orice ştiinţă, sociologia are un *obiect* de studiu, un *corpus teoretic* şi unul *metodologic*. *Obiectul* de studiu constă în complexul de atitudini şi de comportamente existente în grupuri, instituţii etc. *Teoria* se referă la enunţurile sintetice cu valoare explicativă şi predictivă care fac posibilă înţelegerea complexităţii sociale. Pin *explicare* înţelegem realitatea, iar pe această bază putem face afirmaţii cu privire la viitor (aspectul predictiv al teoriei). *Metodologia* sociologiei este ansamblul de instrumente care permite culegerea datelor într-o manieră sistematică, obiectivă şi verificabilă.
- Complexitatea deosebită a realităţii sociale face posibilă studierea acesteia din mai multe puncte de vedere, fiecare cu egală îndreptăţire. În sociologie există astfel, mai multe modele de gândire, mai multe *paradigme*. De aceea, sociologia este considerată o *ştiinţă multiparadigmatică*.
- O problemă de interes central pentru sociologie este *raportul dintre individ şi societate*. Şcoala sociologică de la Bucureşti, prin fondatorul său, Dimitrie Gusti, consideră că individul nu poate fi gândit în afara societăţii.
- Cu ajutorul noţiunii de *socialitate* putem înţelege că omul este în sine o fiinţă socială.

- *Cunoaşterea sociologică*, în concepţia lui Max Weber, presupune capacitatea de înţelegere raţională a sensurilor acţiunii sociale şi pe cea de empatie – de identificare emoţională cu fenomenul de investigat. Acest tip de cunoaştere se numeşte *cunoaştere interpretativă* sau *comprehensivă*.
- De asemenea, cunoaşterea sociologică presupune capacitatea cercetătorului de a înţelege fenomenul social în context, ceea ce Wright Mills numeşte *imaginaţie sociologică*. Imaginaţia sociologică desemnează totodată procesul de identificare şi exprimare a problemelor din societate în raport cu interesul public, sociologul asumându-şi astfel o misiune socială, în afară de aceea a cunoaşterii în sine.
- Prin *cunoaşterea interpretativă* şi prin *imaginaţia sociologică* observăm că sociologia este o ştiinţă militantă, condiţia cunoaşterii fiind asumarea problemelor, înţelegerea lor din interior.

3 Sociologia – ştiinţă a realităţilor sociale

Ce studiază sociologia? Sociologia şi instituţiile

Sociologia este fereastra spre sine a societăţii, este conştiinţa de sine sistematică a acesteia.
Sociologia reprezintă studiul sistematic al complexului sistem de organizaţii, instituţii şi comportamente asociate, al mecanismelor prezervării şi schimbării sociale, este ştiinţa contactului nemijlocit cu realitatea socială.

Instituţia este, iată, un alt element fundamental al cunoaşterii sociologice. Cu ajutorul acestui concept vom consemna că omul în societate este parte a unei reţele organizaţionale (instituţionale) care depăşeşte perspectiva individului singular: de la familie, şcoală, armată şi Biserică – instituţiile fundamentale ale societăţii civilizate, până la asistenţa medicală, infrastructura de comunicaţii şi agenţiile de turism – toate acestea sunt expresia unei concentrări aparte de energii sociale numite *instituţii*.

Instituţiile sunt expresii formalizate ale unor funcţii sociale care, la rândul lor, răspund unor nevoi sociale. Prin „expresii formalizate" înţelegem acele tipuri de organizare bazate pe formule de conduită reglementate etico-juridic, relativ standardizate şi predictibile.

Nevoile (funcţiile) sociale importante se exprimă în instituţii

Prin *instituţii* sociologia nu înţelege numai instituţiile publice sau private, precum „Ministerul de Finanţe", „Ministerul Apărării", respectiv „Salvaţi Copiii", ci **orice funcţie socială care are o formă organizată**, cum ar fi: şcoala, familia, industria etc. Acestea din urmă se pot concretiza în instituţii specifice precum: „Ministerul Educaţiei", „Şcoala 192" – pentru instituţia generică/funcţie numită „şcoală", „familia Popescu" - în raport cu ideea, necesitatea şi funcţiunea socială reproductivă şi de socializare numită generic „familie", sau „Combinatul de utilaj greu Cluj" - în raport cu ideea şi funcţiunea socială a organizării muncii numită „industrie" etc. Aceste funcţii sociale sunt instituţii fundamentale fără de care nu poate exista o societate. Societatea este posibilă doar în virtutea cadrelor de organizare, adică ale instituţiilor muncii (industria, agricultura etc.), ale coeziunii sociale (familia, Biserica), ale cunoaşterii (şcoala, universitatea etc.), credinţei (Biserica), apărării (Armata), frumosului (Academiile de Artă, Teatru etc.), puterii (parlament, guvern) etc. care capătă expresii concrete în diferite instituţii cu variate titulaturi în funcţie de epocă.

Logica socială – adevărul şi realitatea socială

Explicaţia sociologică urmăreşte mai puţin firul logicii formale, al coincidenţei dintre premise şi concluzii. Aceasta pentru că sociologia crede mai puţin în existenţa unor cauze implacabile. În sociologie fiecare element din ecuaţia unui fenomen are o semnificaţie aparte, în funcţie de contextul social, politic şi cultural. Sociologia este mai degrabă preocupată, de la Weber

încoace, să stabilească conţinutul elementelor ce compun fenomenul social, cât mai aproape de cum sunt ele definite de actorii sociali ei înşişi. Iar realitatea poate fi contradictorie. Ea nu este însă mai puţin adevărată, adică *reală*. Adevărul poate fi, cu alte cuvinte, contradictoriu.

> Aşa de pildă, şcoala este privită ca motor al dezvoltării în special în lumea de tipar european. O serie de alte naţiuni din afara spaţiului european au cu totul altă perspectivă asupra relaţiei dintre şcolarizare şi dezvoltare economică. Mai mult decât atât, relaţia dintre educaţie şi progres social este vizibilă ca atare doar într-o regiune restrânsă a lumii civilizate, în special în Occident. Astfel, între premisa nivelului de şcolarizare ridicat şi concluzia că acesta stă la baza dezvoltării poate fi o distanţă semnificativă, în funcţie de înţelesul noţiunii de dezvoltare sau al tipului de dezvoltare în care se află societăţile în cauză. Într-o societate în care ierarhiile şi accesul la bogăţie sunt stabilite pe criterii religioase sau într-o societate în care succesul este determinat de influenţă politică, publicul va crede mai puţin sau deloc în legătura dintre şcoală şi dezvoltare.

Sociologia explică trecutul şi prezentul societăţilor din perspectiva *logicii sociale*. Cu alte cuvinte, după ce identifică elementele componente ale fenomenului, sociologul încearcă să stabilească semnificaţia fiecăruia în parte. Interpretând rezultanta semnificaţiilor, a interacţiunilor – care nu sunt neapărat liniare, strict cauzale – cercetătorul poate determina modul în care apare fenomenul în cauză, îi identifică „locul" între alte fenomene, dezvăluindu-i *sensurile* şi semnificaţiile. În ceea ce priveşte viitorul, pe aceeaşi bază, alături de alte ştiinţe sociale sau de sprijin precum psihologia socială,

statistica socială, teoria jocurilor şi a mulţimilor matematice, sociologia poate face proiecţii estimative.

Logica socială cuprinde *cunoaşterea comună* şi *modalităţile de relaţionare socială* condiţionate de aceasta.

Prin *logica socială reflectată în sociologie* înţelegem complexul de teorii care explică modul de apariţie şi de existenţă al grupurilor sociale, al sistemelor instituţionale şi de comportament aferente. Logica formală nu este identică cu logica socială, cu adevărul social (realitatea socială). Sunt situaţii în care aceasta poate fi diferenţa dintre realitate şi utopie, dintre ştiinţă şi demagogie.

Logica socială nu este însă numai apanajul ştiinţei. Realitatea cotidiană ea însăşi se desfăşoară după o logică pe care ştiinţa o reflectă teoretic. Dacă această logică nu ar exista la nivelul omului de rând atunci sociologia ar fi doar fantasmagorie sau un produs ideologic oarecare.

Cunoaşterea ştiinţifică şi simţul comun

Chiar dacă bunul simţ sau simţul comun este de cele mai multe ori diferit de discursul demagogic, ambele forme de adresare a realităţii au un element comun: se situează în afara cunoaşterii sistematice a realităţii. Dacă bunul simţ poate avea un cerc de adevăr limitat la experienţa de viaţă a unui individ, în speţă, al unui grup social, demagogia este cel mai adesea circumscrisă experienţei manipulării maselor, fiind adesea din acest punct de vedere, în contradicţie cu bunul simţ.

Simţul comun ne este util tuturor în rezolvarea problemelor cotidiene. Nu avem prea multă nevoie de ştiinţă pentru a afla de unde se poate cumpăra un bilet de tramvai sau când este cazul să ne căsătorim. Simţul comun sau bunul simţ este însă extrem de limitat atunci

când încercăm să facem enunţuri sau, mai mult, să atingem probleme cu relevanţă colectivă. De aceea spunem că liderii, care prin excelenţă au în vedere probleme cu relevanţă colectivă, este bine „să aibă şcoală". Considerăm atunci că ei ştiu mai multe decât noi, ceva mai mult decât simţul comun. *Şcoală*, în acest caz, înseamnă ştiinţă, acces la experienţa verificabilă a comunităţii. Or, ştiinţele care se ocupă cu problemele colectivităţii ca atare sunt sociologia, economia şi dreptul. Singura dintre ele care are însă acces la înţelesurile de adâncime ale acţiunii sociale este sociologia.

Demagogul lucrează cu idei care pot fi coerente formal, din punct de vedere strict logic, dar care nu au nici o legătură cu realităţile locului. Sociologia este tocmai ştiinţa care procură omului politic adevărurile sociale, fiind ştiinţa contactului nemijlocit cu realitatea socială. Cu alte cuvinte, sociologia este ştiinţa care poate proteja societăţile de catastrofele politice prin ferirea politicienilor de demagogie. Şi aceasta pentru că sociologia este ştiinţa care are îndreptăţirea să cuprindă societatea în toate înţelesurile sale, pentru că poate percepe în ansamblu nevoile acesteia.

> Demagogia reprezintă cel mai adesea ignorarea intenţionată a realităţii sociale şi a deci ştiinţei care se ocupă de cunoaşterea realităţii sociale – sociologia – substituind astfel nevoile reale ale comunităţii cu nevoile particulare, ale grupului de interese care domină scena politică. Invariabil, politica ce pretinde să conducă o societate în afara cunoaşterii devine demagogică.
>
> Pe de altă parte, bunul simţ, simţul comun nu este întotdeauna garanţia competenţei în cunoaşterea adevărurilor sociale. Astfel, în general, *cunoaşterea sociologică, ştiinţifică* se diferenţiază de *cunoaşterea*

spontană. Vom prezenta mai jos un citat mai lung în ceea ce priveşte diferenţa dintre cele două tipuri de cunoaştere:

„Deşi este atât de răspândită şi înrădăcinată ..., sociologia spontană a simţului comun suferă de câteva mari neajunsuri care o fac inacceptabilă din punct de vedere ştiinţific.

Cunoaşterea spontană are un caracter *pasional*. Fiecare om are anumite interese, concepţii, prejudecăţi, atracţii şi fobii. ... Fără o pregătire specială şi fără un permanent examen critic, oamenii nu-şi pot forma o imagine obiectivă a realităţii.

Cunoaşterea spontană are adesea un caracter *iluzoriu*. ... În viaţa socială, oamenii se iluzionează adesea, se amăgesc ... Dacă în viaţa socială curentă ea [iluzia] poate fi acceptată în anumite limite, în activitatea ştiinţifică ea este total inacceptabilă.

Cunoaşterea spontană este *contradictorie*. Oamenii oscilează permanent între sentimentul fatalităţii şi al liberului arbitru. Atunci când îşi analizează succesele ... ei consideră că totul depinde de ei ..., că îşi pot decide destinul. Dacă sunt confruntaţi cu eşecuri, ei invocă împrejurările neprielnice, ostilităţile şi comploturile puse la cale de duşmani ... Acest mecanism psiho-social de oscilare permanentă – fatalism sau liber-arbitru – poate avea o funcţie pozitivă, de protecţie individuală, dar nu este acceptabil într-un demers ştiinţific.

Cunoaşterea spontană este *limitată*. Individul sau chiar grupul are experienţa de viaţă circumscrise la mediul social în care trăieşte. ... Ceea ce nu ... este familiar este considerat ca anormal sau scandalos." (I. Mihăilescu, 2000, p.8-9)

Unele aspecte prezentate se referă la ceea ce sociologia numeşte *real diminuat*, unde prin real diminuat înţelegem realităţile în care omul nu se mai regăseşte pe

sine, nu mai recunoaşte pe ceilalţi, indivizii fiind înstrăinaţi, însinguraţi. Realul diminuat este reprezentat, în principal, de două perechi situaţionale (ideal tipice) – societatea abandonată şi statul demagogic, pe de o parte şi pe de alta de hiperraţionalitate şi societatea urbană de consum. Aşa de pildă, în ceea ce priveşte spaţiul urban, personalitatea este „derutată" prin dezrădăcinare şi mutarea accentului definirii persoanei dinspre ceea ce *este* către ceea ce *are*. În ceea ce priveşte statul demagogic, acesta reprezintă manipularea la scară de masă şi confiscarea interesului public înspre cercul restrâns al celor de la putere. Cunoaşterea comună din spaţiile tradiţionale a direcţionat foarte bine societăţile timp de câteva milenii, fără să fie astăzi pe deplin cunoscută sau înţeleasă. Şi astăzi, de pildă, satul românesc posedă cunoştinţe în anumite domenii superioare omului urban privind tehnicile de gestionare ale relaţiilor interumane sau privind alimentaţia raţională etc.

Ce este societatea?

Am înţeles până acum că societatea posedă, ca „entitate colectivă", o raţionalitate proprie, de sistem, numită „raţionalitate socială", care este criteriul pentru adevărul cunoaşterii practice. Dar **ce este societatea**?

Într-o primă aproximare am putea încerca definirea noţiunii prin prisma definiţiei sociologiei dată mai sus. Astfel, societatea ar putea fi înţeleasă ca o reţea instituţională şi de comportamente din cadrul acestora sau care au legătură cu acestea. Desigur că această definiţie nu este suficient de detaliată pentru a înţelege şi mecanismele interioare ale societăţii.

Dimitrie Gusti, fondatorul şcolii româneşti de sociologie, ne ajută să ne clarificam în acest sens:

> *"O definiţie completă a societăţii, [se referă la aceasta din urmă] ... ca [fiind] totalitatea autonomă a indivizilor ce trăiesc laolaltă şi depun ca manifestări de voinţă o activitate economică şi una spirituală, reglementate etico-juridic şi organizate politico-administrativ, condiţionate de cadrul cosmic, cadrul biologic, cadrul psihic şi cadrul istoric". (Gusti, I, p.262).*

Vedem, iată, încă odată, că realitatea socială este multidimensională, fiind alcătuită din două planuri ce se intercondiţionează reciproc – al manifestărilor voinţei noastre şi cel al cadrelor care ne condiţionează posibilităţile de acţiune în concordanţă cu dispunerea generală a locului unde ne aflăm, cu puterile noastre în sine – fizice şi sufleteşti, şi în concordanţă cu ceea ştim sau „se ştie" deja – tradiţia. La rândul lor, fiecare din aceste planuri ale realităţii este multidimensional. Aşa de pildă, acţiunile noastre în domeniul economic nu se desfăşoară oricum, ci sunt „reglementate" prin norme de drept şi etice. De asemenea, normele juridice sunt dependente de modul de funcţionare şi de distribuţie a puterii în societate, adică de politică. În ansamblu, ideea gustiană de reglementare a activităţilor sociale trimite la conceptul de *instituţie*. Procesele sociale, indiferent de natura acestora, se desfăşoară în cadrul unor instituţii.

> Să încercăm să construim un exemplu, legat de ideea-indicator statistico-economic de „investiţii". Sociologia a demonstrat încă de la începutul acestui secol că succesul economic al naţiunilor depinde de cât se investeşte şi de cum se investeşte. Decizia însă de a investi într-un anume fel nu este pur şi simplu decisă de „piaţă", ci, ca orice act de decizie, este un

complex cultural de atitudini faţă de obiectul deciziei, în acest caz, banii. Vom înţelege problema investiţiilor dacă vom înţelege atitudinea mai generală în societate, mai exact a claselor care dispun de capital, de bani. Cu alte cuvinte, vom înţelege acţiunea economică a celor cu bani dacă vom înţelege întâi etica lor economică, cultura banilor la nivelul acestora. Au clasele respective o cultură a economisirii? Sau este vorba despre cultura risipirii acumulărilor în consumul de lux? La ambele întrebări, sociologia clasică ne-a răspuns deja prin Mihai Eminescu, Max Weber şi Mihail Manoilescu: acolo unde cultura banului este centrată pe economisire apar democraţiile avansate şi prospere, iar acolo unde cultura banului la nivelul claselor dominante este centrată pe consum de lux, vom avea subdezvoltare, demagogie, derapaj oligarhic la nivelul guvernării, iar pe de altă parte dezorientare valorică la nivelul tineretului şi deprimare publică. Avem astfel un exemplu de condiţionare culturală a unui indicator care numai în aparenţă este doar „economic". Orice indicator economic are şi o componentă sociologică şi culturală foarte serioasă. De aceea politicile economice derulate în afara unei bune concordanţe cu „spiritul" locului provoacă, adesea, dezastre.

Concluzii

- Capitolul acesta introduce noţiunea de *instituţie*. Structuri formale ale unor nevoi sociale, instituţiile şi comportamentele asociate constituie cu precădere obiectul de studiu al *sociologiei*.
- În concepţia Şcolii sociologice de la Bucureşti, *societatea* este totalitatea autonomă a indivizilor care desfăşoară activităţi de tip economic,

spiritual, într-un context reglementat şi organizat (instituţiile), activităţi care sunt condiţionate biologic, psihologic şi istoric.

- Cunoaşterea sociologică este interesată de *adevărul social*, care nu coincide întotdeauna cu *adevărul logic-formal*. Realitatea socială este contradictorie şi dependentă de semnificaţiile atribuite de către actori acţiunilor lor sociale, semnificaţii care nu corespund standardelor unei argumentaţii de tip logic-formal. Logica socială este surprinsă de către sociologi în teorii.
- Cunoaşterea sociologică este o specie a cunoaşterii ştiinţifice şi, din acest punct de vedere, se deosebeşte atât de simţul comun, cât şi de demagogie. Dacă *simţul comun* este rezultatul experienţelor strict personale, fiind iluzoriu, pasional, limitat şi contradictoriu, *demagogia* se referă la discursul relativ logic care nu are relevanţă faţă de problematica realităţii.

4 Câteva teorii clasice majore

Sociologia posedă pe lângă obiectul de studiu, un aparat teoretic şi metodologic bine structurat. Am văzut mai sus că obiectul sociologiei este societatea sub aspectul „totalităţii autonome a indivizilor" care acţionează pe multiple coordonate ce se condiţionează reciproc. Corpusul teoretic al sociologiei este cel care sistematizează într-o manieră explicativă şi predictivă realitatea socială cunoscută. Vom trece în revistă, mai jos, câteva dintre marile teorii fondatoare ale sociologiei ca ştiinţă modernă.

Emile Durkheim (1858-1917) – sociologia corporatistă

Lucrări fundamentale:
Diviziunea muncii sociale (1893),
Regulile metodei sociologice (1894)
Sinuciderea (1897)

Emile Durkheim este, alături de Max Weber şi Vilfredo Pareto, părintele sociologiei moderne.
Pentru Durkheim sociologia studiază *faptele sociale*, elemente ordonatoare, coercitive pentru individ şi exterioare acestuia. Esenţa societăţii, fiind o chestiune de ordine normativă, exterioară individului, se exprimă cel mai bine prin *drept*. De aceea, sociologul este nevoit să studieze evoluţia sistemelor de drept pentru a putea înţelege esenţa societăţilor. Esenţa sau substratul societăţii omeneşti este solidaritatea socială a membrilor

care o compun. Sursa ordinii şi a solidarităţii din mentalul fiecărui individ se numeşte *conştiinţă colectivă*. „Conştiinţa colectivă este cea mai evoluată parte a psihicului, reprezentând conştiinţa conştiinţei. Fiind situată în afara şi deasupra chestiunilor individuale şi a contingentului, conştiinţa colectivă imaginează lucrurile numai sub aspectele lor esenţial şi permanente, pe care le cristalizează apoi în idei comunicabile. ... [Conştiinţa colectivă] cuprinde în fiecare moment întreaga realitate cunoscută; prin intermediul său minţile individuale au la dispoziţie ideile esenţiale (cadrele – „the moulds") despre lucruri, putând apoi să gândească asupra lor." (Durkheim: 1954. 444; vezi şi ed. lb. rom.: 1995, 405).
Pe scurt, conştiinţa colectivă este „ansamblul credinţelor şi sentimentelor comune aflate în media [în sens statistic] a unei societăţi."[2]

Durkheim delimitează două tipuri de solidaritate socială, caracteristice socialităţii omeneşti: *solidaritatea mecanică* şi *solidaritatea organică.* **În cazul solidarităţii mecanice, tipică pentru societăţile tradiţionale, relaţiile sociale au la bază asemănarea dintre indivizi, în timp ce în cazul solidarităţii organice, relaţiile sociale se întemeiază pe diferenţa dintre membrii societăţii, generată de diviziunea funcţională a muncii.** În primul caz, personalitatea individului este o parte inseparabilă a vieţii colective, în cel de-al doilea, viaţa colectivităţii există ca urmare a desfăşurării resurselor individuale în raport cu competenţele profesionale ale fiecăruia (diviziunea funcţională a muncii). Ordonarea funcţională a societăţii în concordanţă cu competenţele profesionale ale

[2] http://supercdi.free.fr/ses/changement-solidarites-sociales.htm

indivizilor este chiar *ordinea corporativă* a societăţii. Sursa moralităţii în societăţile moderne nu poate fi, din această perspectivă, alta decât competenţa profesională relaţionată funcţional cu alte competenţe profesionale, în cadrul unei diviziuni funcţionale a muncii.

Cu Durkheim sociologia limpezeşte raportul dintre individ şi societate în sensul că nivelul coeziunii şi al dinamicii sociale este direct proporţional cu nivelul de integrare socială a individului, în concordanţă cu nivelul de moralitate din societate. Chestiunea moralei devine atât de importantă, încât Durkheim lansează un concept sociologic special pentru determinarea coeziunii interne a societăţii numit *densitate dinamică*. Densitatea dinamică este expresia intensităţii contactelor sociale conforme cu norma socială, norma socială fiind „înscrisă în conştiinţa colectivă" şi exprimată formal în drept. Restrângerea densităţii dinamice, dincolo de un anumit prag, marchează o maladie socială numită *anomie*. **Anomia semnifică pierderea controlului social (al comunităţii) asupra acţiunilor individuale**. Slăbirea controlului social asupra individului se exprimă prin slăbirea puterii normelor sociale. Fenomenul se produce în situaţii de schimbări sociale semnificative, de dezordine, de criză economică etc. Aşa de pildă, coerenţa comportamentului individului în familie este condiţionată de tipul general de credinţe dominant în societate la un moment dat. Un sistem de valori excesiv de individualist va promova, sub aparenţa libertăţii individuale, disoluţia familiei ca nucleu social şi, în final, a individului însuşi. Fenomenul este lămurit de către Durkheim în **Sinuciderea**.

> *„În aceste condiţii, pentru a depăşi dezordinile, anarhia, stările de anomie etc. este necesară dezvoltarea unei noi forme de grupare umană şi de organizare socială. ... Durkheim se delimitează de*

*sociologii de până la el ... propunând o idee sociologică nouă, prin care va inaugura o nouă paradigmă sociologică. Aceasta este ideea corporatistă [**asocierea indivizilor după principiul completării funcţionale reciproce a ocupaţiilor, profesiilor**]." (Bădescu, 1994B, p.191)*

Durkheim precizează:

„Bineînţeles că doar puterea morală poate da legi viabile; însă aceasta trebuie să fie asociată cu lucrurile foarte concrete în aşa fel încât acestea să poată fi corect judecate. Grupul ocupaţional are exact această dublă competenţă [morală şi concretă] ... Ca grup, acesta are un control suficient asupra individului în a-i pune stavilă dorinţelor sale excesive ... [Astfel,]singura formulă de descentralizare care face posibilă multiplicarea centrelor de unitate socială fără să slăbească unitatea naţională este cea numită descentralizare ocupaţională ... [când] fiecare din aceste diviziuni reprezintă o funcţie [adică îndeplinesc o nevoie socială]." (Durkheim, 1989, p.384, p.390)

Max Weber (1864-1920) – sociologia comprehensivă

Lucrări fundamentale:
Economie şi societate (1922),
Etica protestantă şi spiritul capitalismului (1905)

Max Weber introduce un nou set de abordări fundamentale în ştiinţele sociale, pornind de la stabilirea faptului că structurile sociale, economiile şi tehnologiile sunt determinate cultural. Fetişul marxist al dominaţiei economiei (al „forţelor de producţie") asupra lumii şi asupra omului este astfel contracarat printr-o operă

monumentală (**Economie şi societate**) abundent documentată. Sistemul de valori este crucial în determinarea stărilor de lucruri ale societăţilor şi lumii, în general. Societăţile sunt în acest fel produse culturale care „orbitează" în jurul unor sisteme de valori mai mult sau mai puţin conştientizate. În funcţie de sistemele de valori dominante, omenirea va avea structuri de civilizaţie numite „capitalist-moderne", „capitalist-prădalnice", „tradiţionale" etc. De asemenea obiectele, artefactele, sunt în ultimă instanţă produse culturale, oricare ar fi încărcătura lor tehnologică:

> *„Orice obiect artificial, o maşină de exemplu, este susceptibilă de a fi interpretată şi înţeleasă pornind de la sensul pe care activitatea umană (ale cărei direcţii pot fi foarte diverse) l-a atribuit (sau a vrut să-l atribuie) fabricării şi utilizării acelui obiect; dacă n-o raportăm la acest sens, maşina rămâne total incomprehensibilă [de neînţeles asupra funcţiilor, utilităţii ei]." (Weber,* ***Economie et Societé****, Plon, Paris, 1971, p.6, apud. I. Bădescu, 1994B, p.436)*

Mai mult, spre deosebire de sociologia durkheimiană, Weber consideră că sociologia trebuie să fie preocupată de lumea sensurilor pe care actorii le conferă acţiunilor lor, punând astfel bazele sociologiei interacţioniste moderne. Realitatea, oricât de constrângătoare ar fi pentru individ, este rezultatul interacţiunii acestora, prin modul în care aceştia conferă semnificaţii actelor lor. Astfel, dacă Durkheim aduce în sociologie un mare actor, conştiinţa comună, Weber îl aduce pe cel de al doilea, actorul social particular (nu neapărat individul ca atare). Prin Weber sociologia se îmbogăţeşte cu lumea semnificaţiilor sociale. Relaţia, acţiunea, interacţiunea, sunt sociale întrucât au loc într-un context semnificativ pentru actor. Datoria sociologului este să identifice

aceste semnificaţii, să le clasifice şi să explice, pe baza lor, mersul societăţilor.

Aceste determinante culturale sunt exprimate în limbajul ştiinţei prin aşa-numitele *ideal-tipuri*, concepte de maximă sinteză sociologică ale fenomenului social. **Ideal-tipurile sunt constructe teoretice care definesc diferite tipuri de acţiuni sociale în latura lor raţională şi la care ne raportăm pentru a înţelege semnificaţiile acţiunilor sociale reale.**

> *„Pentru a putea clasifica ştiinţific [fenomenele sociale] este util să considerăm comportamentele cu caracter iraţional, motivate afectiv ca derivate ale unor concepte tipice privind acţiunea raţională. ... Construirea unor asemenea concepte de acţiuni pur raţionale servesc sociologului drept tipuri (ideal tipuri) pentru înţelegerea clară şi lipsită de ambiguităţi [a acţiunilor sociale reale]. Prin comparaţia [acţiunilor sociale reale] cu aceste constructe ideal tipice putem înţelege situaţiile în care acţiunea reală este influenţată de factori iraţionali de diferite forme, precum afectele şi erorile [de judecată] şi astfel să înţelegem direcţia pe care o ia acţiunea în cauză faţă de cazul în care ar fi fost pur raţională." (Weber, vol.I, 1978, p.6)*

În acest fel Weber a stabilit cu o precizie valabilă şi astăzi tipologia generală a orientării acţiunii omeneşti în societate, tipologia generală a autorităţii, a structurilor ordinii şi de civilizaţie etc. Aşa de pildă, după studiile lui Eminescu consacrate capitalismului, Weber a determinat tipologia generală a capitalismului, pe care l-a împărţit în „capitalism modern" – legat de prosperitate, democraţie, tehnologie, şi „capitalism

politic" – caracterizat prin speculaţii financiare şi comerciale, prin exploatarea unor populaţii tot mai istovite de „practici compradoare (de jaf)", de demagogie şi stagnare – subdezvoltare.

În acelaşi timp, Weber determină situarea cercetătorului în raport cu fenomenul supus cunoaşterii. El arată că **singura modalitate eficientă de a înţelege logica societăţilor este *comprehensiunea***, disponibilitatea cercetătorului de a *simţi*, de a *se identifica* cu problema, pe lângă examinarea ei strict raţională:

> *„Fundamentul pentru interpretarea datelor poate fi de natură raţională, care mai departe poate fi de tip logic şi matematic sau poate fi de natură emoţional empatică ...*
> *Acţiunea [socială] este raţional cunoscută atunci când ajungem la o înţelegere intelectuală complet clară a elementelor acţiunii în privinţa înţelesului lor atribuit [de către actor].*
> *Cunoaşterea empatică sau apreciativă se atinge atunci când, prin participare simpatetică, putem desprinde înţelesul emoţional al acţiunii care are loc." (Weber, 1978, p.5)*

Mihai Eminescu (1850 – 1889) – sociologia păturii superpuse

Principalele sale scrieri de sociologie sunt cuprinse în articolele publicistice – peste 2000, apărute în special în «Timpul» şi în corespondenţă. Cea mai mare parte a acestora au fost cuprinse cu grijă de Academia Română în următoarele volume: **Opere IX. Publicistica** (1980), **Opere X. Publicistica** (1989), **Opere XI. Publicistica** (1984), **Opere XII. Publicistica** (1985), **Opere XIII. Publicistica** (1985), **Opere XV. Fragmentarium.**

Addenda Ediţiei (1993), **Opere XVI. Corespondenţa. Documentar** (1989)

Eminescu deschide în sociologia europeană abordarea fenomenului social ca întreg şi ca problemă naţională. Întregul social cu sens este naţiunea. Cunoaşterea socială are sens prin raportarea la problematica unei unităţi de sens palpabile, adică la trebuinţele naţiunii. Dată fiind starea de lucruri din România şi din Europa sfârşitului de veac XIX, sociologia eminesciană deschide în sociologia universală ciclul de teorii ale dezvoltării:

> *„Eminescu inaugurează în sociologia noastră cercetarea pozitivă a progreselor negative. El lansează termenul de «semibarbarie», cu intenţia de a sugera că popoarele din sud-estul Europei fuseseră împinse iarăşi «sub vremi» ...., în starea de «clase exploatate», salahorizate. În această arie, regimurile politice servesc interesele unor* ***«pături superpuse», ale unor grupuri, care-şi făuresc formule «socio-politice» de extorcare a plusprodusului spre a fi utilizat în afaceri speculative ori pentru a susţine costurile unui mod de viaţă împrumutat şi ale unor organizaţii extrem de costisitoare ... total neproductive.”*
> *(Bădescu, 1994, p.254, s.n.)*

Puterea (statul) şi societatea sunt confiscate de către o către o elită fără viziune socială şi deci, coruptă, numită de către Eminescu *pătură superpusă*. Societatea se *salahorizează* iar statul devine *demagogic*. Mecanismele principale prin care se întâmplă acest proces sunt *selecţia negativă a elitelor* şi *raporturile necompensatorii* dintre elite şi restul societăţii. În acest fel, arată Eminescu, spaţiul românesc prin *modernizare* nu face decât să schimbe dependenţa: din suburbia

imperiului (otoman şi rus) în periferia occidentului capitalist.

Fenomenul subordonat este tulburarea echilibrului social la nivelul relaţiilor dintre diferitele straturi sociale, dintre elite şi mase, dintre munca intelectuală şi cea fizică etc., care trebuie să se afle în raporturi compensatorii, arată Eminescu: „Într-o accepţie mai largă, raportul de compensaţie priveşte un echilibru optim între «proporţia muncilor» şi «structura trebuinţelor», altfel spus, structura trebuinţelor trebuie să urmeze procesul natural de creştere şi diversificare a structurii şi funcţiilor «comunităţii economice». În caz contrar, acele trebuinţe formulate peste structura şi funcţiile comunităţii economice productive vor căpăta caracter parazitar, exprimându-se în cheltuieli necompensate, care vor atrage declinul economic al întregului popor." (Bădescu, 1994, p.124).

> *În acelaşi timp, „Eminescu este convins că orice fenomen de împuţinare a avuţiei naţionale este un factor de primejdie etnică, nu doar un factor economic negativ." (Bădescu, 1994, p.127)*

Pentru a înţelege apariţia şi rolul sociologiei eminesciene, se cuvin câteva precizări.

Contextul apariţiei sociologiei eminesciene

România în secolul al XIX-lea se afla în plin efort de tranziţie către modelul occidental. Problema era că această tranziţie, observă Eminescu, se face prin trecere din *suburbia imperiului* Otoman sub *dominaţia* capitalului *vagabond*[3] occidental.

---

[3] Noţiunea de *capital vagabond* a fost teoretizată după Eminescu de către Constantin Stere, unul dintre întemeietorii Partidului Naţional Ţărănesc şi fondator al *mişcării poporaniste*. "Încă acum şapte ani, ... am arătat în Cameră, că în ţările civilizate ale Apusului s-a format un imens capital comercial şi capital de bancă, pe care l-am

Capitalul vagabond se referă la forma pe care o ia *conduita* capitalului occidental, care deşi producător de civilizaţie la el acasă (în centrul sistemului mondial), poate să destructureaze sistemele locale periferiale unde se implantează.

Efectele păturii superpuse

Occidentalizarea mediată de *pătura superpusă* presupune intrarea societăţii româneşti în acest nou regim de dominaţie, concretizat în transformarea a aproape 80% dintre români (care erau ţărani) în *salahori*, în cadrul unuia dintre cele mai crunte regimuri de exploatare în masă numit mai târziu de Gherea, *neoiobăgie*.

În plan social şi politic, Eminescu arată că principalul rezultat al *sincronizării* cu Occidentul de către pătura superpusă este *statul demagogic* nu *statul democratic*. Statul demagogic reprezintă interesele păturii superpuse, confiscând în interesul acestora resursele societăţii. *Statul demagogic* – este un mecanism instituţional orientat aproape exclusiv către drenarea muncii

---

numit atunci «capital vagabond», întrucât acest capital cutreieră lumea în căutarea unei plasări avantajoase, şi întrucât câmpul lui de operaţiune îl constituie mai ales ţările înapoiate economiceşte. Am arătat de asemenea că acest capital produce în ţările în cari operează, toate efectele întunecate ale capitalismului, fără compensaţia binefacerilor datorite lui în Apus, întrucât în ţările înapoiate el are de efect numai *capitalizarea veniturilor*, nicidecum a felului de producţiune (pe care e neputincios să-l organizeze acolo). Mulţumită acestui fapt, acolo se nasc toate fenomenele «acumulării primitive», descrise cu atâta putere de K. Marx, dar fără să se nască, din cauza aceasta, *o avuţie naţională*, - care a fost o justificare istorică a acestei faze în Apus, - ci «capitalul vagabond» serveşte ca o imensă pompă, care aspiră avuţia astfel acumulată peste graniţă." (Stere, C., **Social-Democratism sau Poporanism?**, Ed. Porto-Franco, Galaţi, 1996, p.116)

naţionale în favoarea oligarhiei care s-a înstăpânit peste stat şi societate.

Componentele sale sunt:

1. Oligarhia – care stăpâneşte statul
2. "aparatul birocratic de lefegii" sau de "literatori" care nu au nici o legătură productivă cu naţiunea, slujitori ai oligarhiei.
3. Demagogia – caracterizată prin faptul că legile au o realitate nominală, instituţiile democratice sunt de formă.
4. Proletariatul condeiului. Aceasta reprezintă funcţionărimea şi Intelectualitatea superficială, bursieră în străinătate pe banii statului dar rău şcolită, complexată în raport cu propriul neam (complex de superioritate) şi faţă de marile popoare occidentale (complex de inferioritate), incompetentă, incapabilă să administreze statul deşi ocupă segmente importante ale acestuia în zona funcţiilor publice (profesori, funcţionari etc.) şi a meseriilor liberale (ziarişti, avocaţi).
5. Forţa de muncă propriu-zisă, *salahorizată* (ţăranii neoiobagi).

Societatea confiscată de pătura superpusă este oprită în drumul său spre civilizaţie în stadiul de *semibarbarie*:

"Eminescu lansează termenul de 'semibarbarie' cu intenţia de a sugera că popoarele din sud-estul Europei fuseseră împinse iarăşi 'sub vremi' ..., în starea de 'clase exploatate', salahorizate. 'Semibarbaria e o stare de degradare, de regres, este coruperea unui popor primitiv prin viciile unei civilizaţii străine. ... Când un popor admite de la alt popor numai ştergerea credinţei ... fără a o înlocui prin [altă] convingere morală şi religioasă, el rămâne şi fără una şi fără alta; are numai răul civilizaţiei şi răul barbariei, e semibarbar. ... Când el [poporul rămas în urmă], în loc de dezvoltarea propriei sale munci, cumpără obiecte gata de la străini, fără a învăţa

să devie el însuşi în stare de-a le produce, e semibarbar. ...'" (Eminescu, apud. Bădescu, **Sociologia eminesciană**, p.263)

Legea sociologică a funcţionării statului demagogic este *legea compensaţiei* iar principiul de formare al păturii superpuse se numeşte *selecţia socială negativă.*

Teoria compensaţiei este o componentă majoră a teoriei progresului negativ. În esenţă ea enunţă condiţia dezvoltării unei societăţi prin acordul dintre munca depusă de elite în favoarea societăţii şi consumul acestora din munca societăţii:
"Progresul nu se reduce la simple reforme făcute din condei şi cu reformele juridice artificiale, strict raţionaliste, ci constă în 'excedentul valorii producţiunii peste consumaţiune ..." (Eminescu, apud Bădescu, **Sociologie eminesciană**, 1994, p.253)

Avem raporturi compensatorii, avem dezvoltare, arată Eminescu prin legea compensaţiei. *Structura trebuinţelor* trebuie să corespundă cu *proporţia muncilor*. Dacă elitele îşi onorează funcţia socială, adică pun poziţia ocupată de ele în stat în acord cu problemele comunităţii, societatea se va bucura de şansa dezvoltării economice şi sociale. Guvernarea în acord cu nevoile publice este o *guvernare morală* iar poporul respectiv se îndreaptă spre *civilizaţie.* Elitele care nu răspund nevoilor sociale, urmărindu-şi doar satisfacerea trebuinţelor personale, conduc societatea către subdezvoltare, iar statul către formule demagogice de organizare politică. Elitele răspunzătoare de acest fenomen sunt numite *pătură superpusă.*

> *"«Compensaţia – scrie Eminescu – nu se dă de către o clasă sau un om decât prin muncă intelectuală sau muşchiulară. Munca*

muşchiulară constă în producerea de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitarea producerii acestor obiecte...»"[4]. *Facilitarea producerii de obiecte este condiţia existenţei civilizate a popoarelor moderne.*

"... Numai elitele înălţate prin muncă, adică cele care produc «înlesniri de civilizaţiune» popoarelor, se înalţă cu adevărat la rangul de factor de direcţionare istorică a popoarelor." (Eminescu apud Bădescu, ***Sociologia eminesciană****, p.232)*

„Iată dar adevărata cauză a balanţei defavorabile: înmulţirea cu asupra de măsură atât a clasei consumatoare cât şi a necesităţilor ei. Când un guvern are însă drept sistem de-a ridica de pe uliţe mii de nulităţi şi a le inspira trebuinţe pe cari nu le avuseseră nicicând; când se despopulează cafenelele pentru a se popula bugetul; când ignoranţa, perversitatea şi lenea sunt titluri de recomandaţie pentru a face carieră pe miile de căi cari atârnă direct sau indirect de stat – atunci într-adevăr se descarcă de sarcina întreţinerii fizice straturi de oameni cari nu meritau să fie descărcate şi se încarcă cu asupra de măsură restul poporului.
Dacă producătorul nostru, ţăranul, ar primi în schimb cunoştinţele necesare pentru a-şi economisi munca braţelor şi a produce mai mult cu lucru mai puţin atunci ar exista o compensaţie. Dar el munceşte în acelaşi mod primitiv şi greu ca şi strămoşii săi, însutindu-i-se sarcinile publice." (Eminescu, ***Naţiunea***

[4] Mihai Eminescu apud Ilie Bădescu, **Sociologia eminesciană**, Ed. Porto Franco, Galaţi, 1994, p.124

***română, progres şi moralitate**, antologie de C. Schifirneţ, Albatros, 1999, p.410)*

În ceea ce priveşte personalităţile individuale, accesul la *civilizaţie* este posibil prin dezvoltarea aptitudinilor tinerilor – *prin şcoală,* cum avea să arate mai târziu Rădulescu Motru, şi prin *cadrul legislativ* propice desfăşurării abilităţilor deja formate. Cu un cadru fiscal stufos şi supraîncărcat cu impozite abilităţile de muncă ale naţiunii nu se pot manifesta şi dezvolta.

În ceea ce priveşte *selecţia socială negativă*, acesta este alături de *semibarbarie* un proces tipic de *evoluţie negativă*. Spre deosebire de criteriul promovării în ierarhia socială după competenţă, specific societăţilor capitaliste moderne (întemeiate pe solidaritatea organică şi pe diviziunea funcţională a muncii), în societăţile dominate de pătura superpusă, criteriul urcării în ierarhia socială este răsturnat. Nu capacitatea profesională şi nu valorile morale sunt cele ce contează în aprecierea unui individ, ci loialitatea sa faţă de grupul de interese care se află momentan la putere.

"'Nu e indiferent în virtutea cărui principiu se selectează elementele dirigente ale unui popor. E ştiinţa de carte? Vom avea o birocraţie cultă dar poate cam pedantă. E tăria fizică? Ostaşul va domni în stat atunci. E onestitatea? Vom avea funcţionari oneşti şi de bun simţ, căci aproape toţi oamenii oneşti au bun simţ. E slugărnicia? Vom avea parte de cioci şi de canalii. E burghezia [oligarhică]? Specula. E boierul? Mândrie şi goliciune. ..." (Mss 2261, 188 apud Frag. p.232, în Bădescu, Sociologia eminesciană, p.224)

Cultura critică şi curentul sincronizării
Maiorescu, Motru. Lovinescu

Gândirea eminesciană apare pe suportul *culturii critice*, al *Societăţii Junimea* de la Iaşi, fondată în a doua parte a secolului al XIX-lea de către Titu Maiorescu. Aceasta a avut un rol deosebit de important în modernizarea României. Personalitatea centrală a Junimii a fost Titu Maiorescu care a reuşit să strângă în jurul său aproape în întregime marile spirite ale culturii române din a doua parte a secolului al XIX-lea. Organul de presă al Junimii a fost revista *Convorbiri literare* (fondată în 1867), până la instaurarea dictaturii comuniste (1944). Alături de membri fondatori precum Titu Maiorescu, Teodor Rosetti, Petre Carp, Vasile Pogor, Junimea a consacrat afirmarea lui Mihai Eminescu, Ion Slavici, Ion Creangă, I. L. Caragiale etc. **Principala contribuţie la modernizarea societăţii româneşti l-a avut Junimea prin *selecţia valorilor de nonvalori*,** în particular prin critica politicianismului din viaţa politică şi a diletantismului în viaţa culturală. Junimea a contribuit decisiv la **standardizarea limbii române moderne, la modernizarea instituţiilor, la crearea spiritualităţii moderne româneşti, constituind momentul de vârf al eforturilor de armonizare a instituţiilor occidentale cu specificul societăţii româneşti. În sociologie, Junimea şi Maiorescu aduc o contribuţie de excepţie prin teoria formelor fără fond.**

Iată două citate reprezentative privind concepţia lui Titu Maiorescu pe marginea tranziţiei societăţii româneşti:

> *"Puterile unui popor, fie morale, fie materiale, au în orice moment dat o cantitate mărginită. Averea naţională a românilor are astăzi o cifră fixată. Nu te poţi juca nepedepsit cu această sumă a puterilor, cu capitalul întreprinderii de*

cultură într-un popor. Timpul, averea, tăria morală şi agerimea intelectuală ce le întrebuinţezi pentru o lucrare de prisos, necum pentru o lucrare greşită, sunt în veci pierdute pentru lucrarea cea trebuincioasă şi cea adevărată. Amândouă nu pot merge lîngăolaltă, tocmai fiindcă izvorul puterilor unei naţiuni nu este nesecat, ci este din fire mărginit. Dacă îţi lipsesc o mie de şcolari silitori şi modeşti, de industriali şi meseriaşi naţionali, de poeţi şi prozatori mai buni, de oameni de ştiinţă adevăraţi, cauza este că mărginitele puteri de care dispune poporul tău pentru aceasta sunt consumate de profesori ignoranţi, de funcţionari netrebnici, de academici, secretari, membri onorifici, asociaţi în cultură, jurnalişti, ateneişti, conservatorişti, poetastri, spânzurători de pânze la «expoziţia artiştilor în viaţă», şi celelalte, şi celelalte.

Ai un singur bloc de marmură: dacă îl întrebuinţezi pentru o figură caricată, de unde să mai poţi sculpta o Minervă?"[5]

Maiorescu defineşte aici noţiunea de *putere socială a poporului* şi aceasta se compune din „timpul, averea, tăria morală şi agerimea intelectuală" şi responsabilitatea gestionării acestor elemente revine elitelor.

Mai departe, Maiorescu ne reprezintă situaţia culturală şi socială a societăţii româneşti:

"Cufundată până la începutul secolului XIX în barbaria orientală, societatea română, pe la 1820, a început a se trezi din letargia ei,

[5] MAIORESCU, Titu, "Critice", Chişinău, Ed. Hyperion, 1990, p.30

apucată poate de-abia atunci de mişcarea contagioasă prin care ideile Revoluţiunii franceze au străbătut până în extremităţile geografice ale Europei. Atrasă de lumină, junimea noastră întreprinse acea emigrare extraordinară spre fântânele ştiinţei din Franţa şi Germania, care până astăzi a mers tot crescând şi care a dat mai ales României libere o parte din lustrul societăţilor străine. Din nenorocire, numai lustrul dinafară! Căci nepregătiţi precum erau şi sunt tinerii noştri, uimiţi de fenomenele măreţe ale culturei moderne, ***ei se pătrunseră numai de efecte, dar nu pătrunseră până la cauze, văzură numai formele*** *de deasupra ale civilizaţiunii, dar nu întrevăzură fundamentele istorice mai adânci, care au produs cu necesitate acele forme şi fără a căror preexistenţă ele nici nu ar fi putut exista. Şi astfel, mărginiţi într-o superficialitate fatală cu mintea şi cu inima aprinse de un foc prea uşor, tinerii români se întorceau şi se întorc în patria lor cu hotărârea de* ***a imita şi a reproduce aparenţele culturei apusene****, cu încrederea că în modul cel mai grăbit vor şi realiza îndată literatura, ştiinţa, arta frumoasă şi, mai întâi de toate, libertatea într-un stat modern. Şi aşa de des s-au repeţit aceste iluzii juvenile, încât au produs acum o adevărată atmosferă intelectuală în societatea română, o direcţie puternică, ce apucă cu tărie egală pe cei tineri şi pe cei bătrâni, pe cei se duc spre a învăţa şi pe cei cari s-au întors spre a aplica învăţătura lor. [s.n.][6]"*

[6] Maiorescu, Titu, **Critice**, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1966, p.77-78

O dezvoltare importantă în linia culturii critice şi, implicit a sociologiei eminesciene o are Constantin-Rădulescu-Motru prin teoria sa privind *personalitatea energetică.* Acesta demonstrează că tipul uman care stă la baza *civilizaţiei moderne* este *personalitatea energetică.* Personalitatea energetică este rezultatul cultivării şi manifestării eu-ului prin *vocaţie*. Vocaţia presupune voinţa omului de a fi el însuşi şi, ceea ce nu spune Motru, reprezintă legătura dintre planul social şi planul transcendental, pentru că chemarea care ne individualizează este de tip *haric*, adică transcendentală. Harul acesta individual cultivat prin propria voinţă şi prin şcoală produce *personalitatea energetică.* Personalitatea energetică este, pe mai departe, identică cu *manifestarea profesională* a individului. Ştim de la Durkheim că individul se integrează în societatea modernă prin intermediul *competenţei* sale, adică prin profesionalizarea sa. Revenind la Motru putem spune că „biletul de intrare" în lumea civilizată este manifestarea vocaţională (profesională, prin competenţă) a indivizilor.

Curentul sincronist îşi are originile în mişcarea paşoptistă (Revoluţia de la 1848). Deşi este teoretizată ca atare târziu, abia după primul război mondial de Eugen Lovinescu în **Istoria civilizaţiei române moderne** şi parţial de Zeletin în **Burghezia Română**, acesta este ideologia de guvernare a oligarhiei liberale din întreg secolul al XIX-lea – aşa numita *guvernare roşie,* cum o denumeşte Eminescu. Abordarea sincronistă a pus un accent deosebit pe necesitatea dezvoltării prin imitaţie, punând necondiţionat semnul egal între superioritatea civilizaţiei occidentale şi ideea de progres – pe care Lovinescu nu îl gândeşte decât în termenii evoluţiei ţărilor occidentale. În plan concret, rezumând ideea de progres la imitaţie, oligarhia liberală a modificat instituţiile şi aparatul juridic în acord cu

formele occidentale şi a construit, cu ajutorul capitalului străin o vastă infrastructură (căi ferate, drumuri, poduri, telegraf etc.). Aparatul juridic sincronizat şi infrastructura au servit însă intereselor capitalului străin, care dorea să exploateze *în condiţii legale* (legalitatea era sinonimă cu *sincronizarea aparatului juridic şi instituţional*) şi cu o *mare eficienţă de circulaţie*. Dacă oligarhia ar fi fost interesată de progresul *ţării reale* (constituită din ţărănime în special), atunci foarte probabil că acest capital străin s-ar fi manifestat mai puţin în forma capitalului vagabond şi ar fi luat forma capitalului productiv, *raţionalizator în raport cu tehnicile muncii, creator de civilizaţie*.

Cu Eminescu cultura română a făcut un veritabil salt peste timp, depăşind nu numai condiţia impusă de situaţia periferială a ţării, dar şi nivelul de cunoaştere atins în epocă în problema dezvoltării. Teoriile sale asupra elitelor, distribuţiei puterilor în societate după legea compensaţiei, asupra elementelor de bază ale dezvoltării naţionale sunt şi astăzi valabile, după reconfirmarea lor de către teoriile americane ale sistemului mondial modern. Odată cu Eminescu, seria critică românească se afirmă pe toată durata unui secol şi dincolo de el (prin Maiorescu, Stere, Gherea, Manoilescu ş.a.)

> Opera eminesciană, alături de opera tuturor teoreticienilor şi intelectualilor români de marcă a fost puternic cenzurată, reprimată sau chiar interzisă odată cu ocuparea României de către URSS, după 23 august 1944. Fenomenul acesta al cenzurii continuă cel mai adesea printr-o ignorare forţată şi în zilele noastre:
> „Regimul comunist de ocupaţie a declanşat rapid şi fără tresărire operaţia de epurare a celui mai ilustru reprezentant al culturii împotriva căreia dezlănţuise represaliile. «Holocaustul» împotriva spiritualităţii

româneşti îşi atingea, astfel, apogeul prin războiul cu Eminescu. El a durat neîntrerupt toată perioada regimului comunist, prelungindu-se în formule noi şi astăzi. Cauza trebuie căutată în adevărul analizelor şi concluziilor politice ale lui Eminescu. Teoria «păturii superpuse» ilustra cea mai corectă şi eficace grilă comprehensivă a ceea ce s-a petrecut în România înainte şi după 1944. Tezele eminesciene constituiau cea mai precisă demascare. ... Eminescu va fi supus unei execuţii roşii nemiloase. Este inculpat în primul rând pentru «şovinism», «naţionalism», «confuzii». Sentinţa Scrisorii a III-a este parafată de procurorul comunist: «... Neînţelegând fondul de clasă al luptelor politice, Eminescu alunecă, în acest poem, ca şi în alte părţi ale operelor sale şi mai cu seamă în articolele politice, pe panta naţionalismului şovin. Din cauza confuziei sale ideologice cel ce denunţa cu atâta vehemenţă înşelătoria politicienilor s-a lăsat el însuşi înşelat de ideologia lor diversionistă, s-a lăsat ameţit de miasmele celei mai perfide otrăvi a duşmanilor poporului: şovinismul.»" (I.Vitner, în „Lupta de clasă", seria a V-a, nr. 5, nov. 1949, p.88 apud Bădescu, Ungheanu, 2000, p.226-227).

Aceeaşi opoziţie întâmpină Eminescu şi în preajma anului 1989. „Opoziţia este eficientă, iar consecinţele nu au întârziat. Volumul X, care cuprindea analiza anilor 1877 şi 1878 .... este împiedicat să apară. Până în 1989 se vor tipări, la intervale neregulate, volumele XI, XII, XIII, XIV, XVI. Volumul X, deşi tipărit la începutul lui 1989, este practic interzis de oficialitatea comunistă şi pregătit pentru topire. ... Şi volumul XV, la fel pregătit pentru apariţie înainte de 1989, va reuşi să vadă lumina tiparului abia la sfârşitul anului 1993." (Bădescu, Ungheanu, 2000, p.231)

Dimitrie Gusti (1880-1955) – fondatorul Şcolii de Sociologie de la Bucureşti – sociologia monografică a naţiunii

Lucrări fundamentale:
Curs de sociologie generală (1920, 1927, 1930, 1934)
Curs de etică (1929)
Sociologia. Schiţă a unui sistem de sociologie (1932)
Sociologia militans. Introducere în sociologia politică (1934)
Cunoaştere şi acţiune în serviciul naţiunii (1939)

O parte semnificativă dintre acestea sunt publicate în ciclul **Opere**, în şapte volume, de Editura Academiei Române, începând cu anul 1968. Unele lucrări au început a fi reeditate după 1989, în scopul redării lor necenzurate publicului, cum este cazul **Sociologiei naţiunii şi a războiului** (ediţie îngrijită de prof. univ. dr. Ilie Bădescu, apărută la Editura Floare Albastră, 1995) sau **Şcoala monografică, ştiinţa realităţii sociale** (Paideia, 1999).
După Mihai Eminescu şi Şcoala critică de la Junimea, o a doua direcţie majoră în sociologia românească, cea monografică, este deschisă de către Dimitrie Gusti. Postulatul sociologiei gustiene se referă la necesitatea susţinerii reformei sociale pe baza cunoaşterii complete a realităţii, adică pe baza cercetărilor monografice. După Gusti, reforma socială pentru a fi completă trebuie să se desfăşoare pe toate planurile vieţii sociale, definită ca o îngemănare între cadre-condiţionări şi manifestările propriu-zise ale societăţii. Motorul principal al societăţii este *voinţa socială,* şi asupra ei trebuie intervenit de către politicieni şi intelectuali, prin ceea ce el numeşte *ştiinţa naţiunii, pedagogia şi sociologia naţiunii.* Individul este înţeles în acest proces ca *personalitate*, contribuţia fiecăruia dintre noi la propăşirea societăţii constând în dezvoltarea personalităţii în concordanţă cu

cele mai înalte valori. Este aici calea *culturală* a dezvoltării, paradigma *statului cultural,* principiu de dezvoltare a ţărilor înapoiate economic statuat încă de Titu Maiorescu, în a doua parte a secolului al XIX-lea. Seria gândirii româneşti ilustrată aici de Gusti, a primatului culturii asupra căii economice în reformă, se referă tocmai la faptul că o ţară înapoiată nu va putea ajunge din urmă o ţară înaintată, dacă societatea nu înţelege şi nu îşi asumă şi deprinderile ce acompaniază strălucirea materială a modelului occidental. De asemenea, o altă condiţie a dezvoltării unei societăţi înapoiate, este aceea a determinării cu claritate a propriilor condiţii şi oportunităţi de dezvoltare, proces cultural, ştiinţific şi educativ prin excelenţă.

Redăm câteva paragrafe din concepţia lui Dimitrie Gusti care punctează foarte bine ideea statului cultural:

> *„Ştiinţa socială, cu toate ramurile ei, aplicată în cea mai largă măsură la problemele neamului şi statului român, va fi cultivată în sânul Asociaţiei*[7]*. Cunoaşterea limpede a realităţii este singura în măsură de a da un nou cuprins şi impuls patriotismului, aprofundându-l, deşteptând sentimentul responsabilităţii sociale şi dezvoltând conştiinţa socială, determinând deci o vedere politică clară pentru ceea ce este imposibil şi ce este necesitate politică, care trebuie realizată."*

[7] Gusti se referă la Asociaţia pentru Studiul şi Reforma socială în România. Mai apoi, Asociaţia a devenit Institutul Social Român. Fondatorul lor este Dimitrie Gusti, împreună cu Henri Stahl, Mircea Vulcănescu, Traian Herseni şi alţi sociologi tineri ai vremii. Notăm faptul că reforma socială este un imperativ absolut al sociologiei în concepţia gustiană.

„Asociaţia, călăuzită de ideea etică a realizării unui maximum de pace şi dreptate socială, prin dispariţia treptată în viitor a hotarelor astăzi tranşante, între bogat şi sărac, oraş şi sat, cult şi incult, năzuieşte a contribui la formarea unei naţiuni viguroase, conştientă de menirea ei în istoria universală şi a unui stat bine ordonat, sănătos, drept şi puternic, care să oglindească cât mai credincios aspiraţiile şi conştiinţa de sine a naţiunii."

„Asociaţia corespunde, desigur, unei mari necesităţi a timpului. Căci toată lumea va fi de acord a recunoaşte că aproximaţia capricioasă şi improvizaţia haotică a politicii de până acum trebuie să înceteze pentru totdeauna – nu-i mai este îndeajuns credinţa în conducători, în loc de ştiinţă, dogma, în loc de observaţii şi disciplina oarbă în loc de metodă critică –, care au dus la atât de variate, dese şi pripite experienţe sociale pe socoteala societăţii româneşti." (Gusti, III, p.61-62)

Scos brutal de la Catedră şi din cercetare după 1945, odată cu epurarea Universităţii şi cu desfiinţarea Institutului Social Român, marginalizat în viaţa socială, Gusti nu supravieţuieşte impactului şi pleacă dintre contemporanii săi în perioada în care s-ar fi putut încheia proiectul său de studiu integral al naţiunii.

Cu Dimitrie Gusti avem acces pentru prima oară la teoriile care fac posibilă inventarierea totală a unui teritoriu dat de viaţă colectivă. Trecutul, prezentul şi potenţialul unei societăţi date coexistă în virtutea unui *paralelism* al manifestărilor şi cadrelor (contextelor manifestărilor) ei componente. Ca şi Eminescu, Gusti a

practicat o sociologie integrală, numită chiar de autor *sociologia naţiunii*. Imperativul ieşirii din criza tranziţiei, arăta Gusti în lucrările sale, depinde de modul în care ştiinţa socială îşi asumă imperativul naţional, şi în primul rând de modul în care contribuie la ridicarea satului românesc prin cunoaşterea lui coerentă şi deplină. Prin tehnicile monografice, de o complexitate nerecuperată şi neatinsă încă în zilele noastre, Gusti şi-a propus iniţierea unui program naţional de cunoaştere a societăţii româneşti, aşa încât actul de guvernare al ţării să fie făcut *cu dreptate*, adică în concordanţă cu nevoile reale ale naţiunii şi deci, ale statului. În linia maioresciană şi eminesciană a statului de cultură la Gurile Dunării, acest demers este numit de către Gusti *pragmatism cultural*:

> *"Adevărata reformă socială se referă şi ea la viitor, ca şi utopismul revoluţionar, dar ea îl concepe nu ca un absolut opus, ci ca un complement al prezentului; şi ea urmăreşte o reformă totală, corespunzătoare totalităţii şi unităţii sociale, după cum este şi ea pătrunsă de cel mai profund idealism; ea este însă pătrunsă în acelaşi timp şi de un sever realism, ştiind că adevărata revoluţie trebuie cuprinsă în spirite şi stări, şi nu în cuvinte şi formule." (Gusti, III, 20).*

Totodată, sociologia naţiunii este cel mai bun răspuns încercărilor de *psihologie a popoarelor*, ilustrate la noi prin Drăghicescu (*Din psihologia poporului român*, 1906, reeditată după 1989).

> *În studiile sale, Gusti nu face referiri explicite la autorul acestui demers „dintr-un gest de delicateţe faţă de un coleg român, care nu merita să fie invocat cu acea parte a operei sale pe care ar fi trebuit s-o aşeze în seria ... de opere definitorii pentru curentul diletantismului ştiinţific*

european. De altminteri scrierea lui Drăghicescu a fost ignorată în România, printr-un consens tacit, aproape unanim, al specialiştilor serioşi încât o «actualizare» a ei la aproape o sută de ani de la apariţie este în sine însăşi un gest de regres epistemologic [de cunoaştere] cu totul şi cu totul simptomatic la cei care au ajuns să dirijeze destinul ştiinţelor româneşti acum la finele mileniului. ... «Defectul acestor lucrări, preciza sociologul român, este că generalizează fără temei trăsături care nu se potrivesc poporului întreg, dar mai ales că fac o seamă de caracterizări lipsite de orice dovezi ...» (Gusti, ***Sociologia militans****, Fundaţia Regală Mihai I, Bucureşti, 1946, p.187 apud Bădescu şi Ungheanu, 2000, p.443).*

Singura modalitate de a cunoaşte naţiunea este sociologia naţiunii cu un aparat teoretic bine fundamentat cu ajutorul monografiei sociologice.

În final, se cuvin câteva cuvinte privind destinul tragic al lucrării sociale a lui Gusti.

„După cel de-al doilea război mondial „şcolile, operele şi personalităţile care contribuiseră la înălţarea «noului spirit european», au fost desfiinţate, interzise, asasinate.

Şcoala sociologică de la Bucureşti, observa H.H. Stahl[8] într-un interviu pe care mi l-a acordat în 1989, dar care n-a putut fi publicat nici până în ziua de azi, «n-a pierit de moarte bună, ci asasinată».

Primul lucru interzis a fost atunci, «sociologia naţiunii» dimpreună cu toate curentele dezvoltate în jurul ideii naţionale.

[8] Henri Stahl – unul dintre cei mai ilustrativi reprezentanţi ai Şcolii de Sociologie de la Bucureşti.

Noua paradigmă gustiană a sociologiei naţiunii («Ştiinţa şi pedagogia naţiunii») a rămas «îngropată» până astăzi." (Bădescu, Ungheanu, 2000, p.440)

În ceea ce priveşte efortul comunist de reprimare a operei, fapt asociat interzicerii dreptului la profesie şi la viaţă publică a profesorului Gusti, reproducem mai jos din Gall Erno:

„Critica marxistă a şcolii sociologice de la Bucureşti şi a metodei sale trebuie ... să scoată în relief bazele idealiste, voluntariste şi limitele de clasă, burgheze ale sociologiei lui Gusti, precum şi legăturile sale cu politica cercurilor conducătoare ale României capitalisto-moşiereşti." (Gall Erno, **Sociologia burgheză din România. Studii critice**, Editura de Stat pentru Literatură Politică, p.145-146, 1958, apud. Bădescu şi Ungheanu, 2000, p.438)

Clasicii interacţionismului simbolic: Charles Horton Cooley (1864-1929), George Herbert Mead (1863-1931)

Lucrări fundamentale G.H. Mead[9]:

The objective reality of perspectives (1927)
Mind, self and society (1934)
The philosophy of the act (1936)
The individual and the social self (1982)

Lucrări fundamentale C. H. Cooley[10]:
Human Nature and the Social Order. (1902)

---

[9] Pentru o listă completă vezi **The Mead Project**
http://www.brocku.ca/MeadProject/inventory5.html#sectM
[10] Pentru o listă completă vezi **The Mead Project**
http://www.brocku.ca/MeadProject/inventory5.html#sectC

Social Organization: A study of the larger mind. (1909).
Social Process (1918).

Interacţionismul simbolic se desprinde din sociologia weberiană prin aceea că acordă o importanţă deosebită semnificaţiilor atribuite de actori acţiunilor lor. La Weber însă, subiectivitatea actorilor generează structuri autonome cu mare putere de acţiune de-a lungul spaţiului istoric, cum sunt ideal-tipurile de capitalism, acţiune economică, autoritate, birocraţie etc. La interacţionismul simbolic sinele devine principala cauză a fenomenului social, societatea devenind o reţea de intersubiectivităţi – unde fiecare ins îşi proiectează sinele în raport cu un simbol şi cu un Celălalt semnificativ. Sinele este *causa movens* a lumii numai în măsura în care este produsul unor interacţiuni *semnificative* – interiorizate, cu un Celălalt semnificativ, cu comunitatea şi grupul. Iar Celălalt devine semnificativ şi se „diseminează" în structura insului prin intermediul *ideilor, comportamentelor, atitudinilor exemplare*. La rândul ei exemplaritatea reprezintă nevoia de unitate şi de „mai bine" a insului care este preexistentă în ins. Ştafeta studiului energiilor „sădite", preexistente sau necreate este preluată de sociologia noologică, despre care vom discuta mai pe larg în capitolul despre „Fundamentele socialităţii" (cap. 6).

„Trei lucruri noi cucereşte [interacţionismul simbolic] ...:

a) ideea echivalenţei ontologice a observatorului cu observatul (actorul), fiindcă şi unul şi altul sunt subiectivităţi, fiinţe inteligente; *constructori de lumi*; trăitori;
b) ideea caracterului predominant al lumii simţurilor şi deci al lumii vieţii zilnice, al simţului comun;
c) ideea multitudinii lumilor şi a realităţilor şi, în consecinţă, ideea caracterului inadecvat al abordării unei lumi date cu sistemele categoriale

> şi cu epistemologiile altei lumi. (Bădescu: **Noologia**, 442)

Marea inovaţie a interacţionismului simbolic este aceea că *insul, sinele, sunt produse ale interacţiunii sociale*. Spaţiul social este rezultanta *interacţiunii mentale* dintre oameni. Interacţiunile, la rândul lor, sunt mediate de *simboluri*. Cele mai importante contribuţii sunt *sinele-oglindă* (Cooley) şi *altul-generalizat* (Mead).

Vom trece în revistă câteva dintre conceptele paradigmei interacţionismului simbolic.

Sinele oglindă – *the looking glass self* (Cooley)

Sinele este reprezentarea ideatică a insului despre el însuşi (minele) şi are următoarele trei componente:

1. *„imaginea înfăţişării noastre la nivelul celuilalt;*
2. *percepţia noastră cu privire la părerea celuilalt asupra imaginii noastre,*
3. *sentimente legate de autopercepţie precum stima de sine ..." (Cooley: 1922, 184)*

Autopercepţia (*self-feeling*) este sursă a *mine-lui* şi se defineşte în bună măsură prin *ceea ce aparţine intim persoanei*. Mine-le face parte din categoria energiilor sociale-sufleteşti necreate („The self-feeling had always been there" – Cooley, op.cit, p.190[11]), sursă a energiilor create prin interacţiune socială. La rândul său, *mine*-le este sinonim cu *eu-l*.

[11] «Autopercepţia a fost dintotdeauna [„acolo"]» – în fiinţa insului.

Sinele social – *the social self* şi funcţia idealului-modelului în societate (Cooley)

Sinele social este de natură ideatică şi socială: „Sinele social este pur şi simplu orice idee, sau sistem ideatic, extrase din interdependenţa cotidiană pe care mintea le preţuieşte ca fiind ale sale." (Cooley: 1922, 179)

De aici putem înţelege funcţia covârşitoare a ideii în societate. Ideea, ca reprezentare socială, este sursa sinelui. Fenomenele reprezentative sunt sursa sinelui şi, dat fiind caracterul interactiv al construcţiei sinelui, sunt şi sursa structurii şi a solidarităţii sociale. **Cu cât inşii au idealuri mai înalte şi modele de urmat mai bune cu atât sinele va fi mai bine construit şi structura socială va fi mai armonioasă.**

Funcţia socială a ideii (Cooley)

Funcţia idealizării este una dintre nevoile primare ale minţii omeneşti (idem, p.393), alături de acelea ale armonizării şi de „culegere" a elementelor din realitate – ceea ce denotă că omul este o fiinţă socială „curioasă din fire" în raport cu un ideal.

Idealizarea îndeplineşte nevoia de unificare a reprezentărilor despre realitate. **Reprezentarea unificată a realităţii reprezintă nevoia de întreg şi este una dintre nevoile de bază ale insului în raport cu care se construieşte sinele**. Acest aspect, arată Cooley, se manifestă de la cea mai fragedă vârstă, când insul îşi „dobândeşte" sinele prin interacţiunea cu *Celălalt* şi în primul rând cu primul său model, cu mama sa.

> Ideea funcţiei întregului este dezvoltată în sociologia contemporană în abordarea noologică:
>
> *„... Tot ceea ce se întâmplă cu noi şi în jurul nostru, oricât de neimportant ar fi, poartă stigmatul întregului, chiar atunci când în compoziţia unui fapt*

> *oarecare, întregul este prezent prin criza pe care o întreţin părţile absente în câmpul concret de manifestare a respectivului fapt circumstanţial." (Bădescu,* ***Noologia****, p.523)*

Ideea – idealismul în raport cu care se construieşte sinele desemnează „impresia în raport cu care insul îşi construieşte personalitatea, care funcţionează într-o manieră impulsională".

Sinele se construieşte pornind de la aceste impulsuri, pe care le acordă cu ideile despre *mine* pe care le percepe că le-ar avea ceilalţi. Aceasta pentru că nimeni nu poate afla cum este de fapt, decât prin raportare la ce cred alţii (Cooley: 397).

Simbolul şi Spaţiul social – loc al interacţiunii simbolice (G. H. Mead)

Realitatea socială este în primul rând un *produs mental* şi este rezultatul interacţiunilor mediate de simboluri. **Persoana umană (mentalul) este, deci, rezultatul interacţiunilor simbolice.**

Societatea este spaţiul răspunsurilor (actelor) organizate ale inşilor în raport cu anumite simboluri, care răspunsuri includ şi atitudinea percepută a *Celuilalt* faţă de insul care derulează actul social. (cf. Mead: 1932, 189 şi passim)

Sinele – ca inteligenţă reflexivă (The reflective intelligence) (Mead)

Având în vedere caracterul interactiv al construcţiei sinelui, care înglobează percepţia mea asupra percepţiei celuilalt despre mine, Mead arată că nivelul de dezvoltare al sinelui depinde atât de sensibilitatea nativă

a insului cât mai ales de capacitatea acestuia de a percepe *reflexiile* sale în Celălalt – inteligenţa reflexivă. Din acest punct de vedere *„**sinele reprezintă pur şi simplu organizarea de către organismul individual a setului de atitudini către mediul său social şi ale acelora orientate către el însuşi**, ca element funcţional în cadrul larg al experienţei sociale în care este parte.” (idem, p.91, s.n.).*

La rândul ei, *inteligenţa* desemnează capacitatea de a rezolva problemele conexe comportamentului actual în perspectiva consecinţelor, având temei în experienţa trecută. Inteligenţa implică apelul la tradiţie – memoria socială şi capacitatea de previziune. (Mead, op.cit, p.100).

Capacitatea inteligenţei de a fi *reflectivă* este ceea ce diferenţiază omul de alte fiinţe sociale, fiind fundamentul gândirii raţionale. Raţiunea, arată Mead, are ca punct de plecare capacitatea de imaginare, interiorizare, a interacţiunii cu *celălalt*.

Altul generalizat – *The generalized other* (Mead)

Nevoia de unitate a insului – sesizată sub forma *imperativului întregului* în sociologia noologică, observaţie pe care am făcut-o şi la Cooley – se exprimă chiar la nivelul proceselor primare ale personalităţii care constituie *sinele*. Insul se construieşte pe sine, are acces la sine însuşi, doar prin intermediul relaţiei sociale, al *Celuilalt*. „Comunitatea organizată sau grupul social care asigură insului unitatea sinelui este numit *Altul Generalizat.*” (Mead: 154)

Concret, sinele se construieşte prin „preluarea atitudinilor celorlalţi şi cristalizarea lor într-o singură atitudine sau punct de referinţă pe care le numim *Altul generalizat*.” (Mead: 89).

Înţelegem că *Celălalt* reprezintă tocmai interiorizarea de către insul care se socializează (îşi construieşte sinele) a

atitudinilor celor cu care interacţionează. *Nevoia de celălalt* este, iată, fundament al construcţiei personalităţii omeneşti.

Funcţia simbolului – gândirea simbolică (Mead)

Construirea sinelui prin intermediul interiorizării şi reflectării atitudinilor celorlalţi presupune capacitatea distingerii atributelor esenţiale faţă de obiectele particulare de care aparţin. Atitudinile şi aspectele astfel interiorizate devin *semnificaţii – simboluri* – realităţi cu semnificaţii unitare pentru toţi membrii ai comunităţii (Mead: 47). Distincţia dintre esenţial – ca atribut repetabil sau important al fenomenului şi obiectul de care aparţine mai mult sau mai puţin conjunctural reprezintă *capacitatea de simbolizare*. Capacitatea de a opera cu simboluri reprezintă un proces fundamental al *conştiinţei* şi este una dintre premisele interacţiunii sociale.

Nu orice gest sau atitudine sunt semnificative. *Semnificative* sunt actele capabile să inducă în ins aceeaşi categorie de răspunsuri ca acelea pe care pretind în mod deschis că le produc. Mead redescoperă astfel ideea de *organicitate* a faptelor sociale. Nu toate elementele sociale sunt organice. Avem şi forme fără fond cu efecte devastatoare asupra sinelui – sinele anarhic (Motru) şi asupra societăţii – politicianismul şi statul demagogic (Motru şi Eminescu).

Sinele unificat – *Self as a whole* (Mead)

Fiind reflexia unei multitudini de procese sociale, sinele se află adesea în primejdia de fi un conglomerat de semnificaţii. Mai mult, ca produs social, sinele este compus din mai multe „sineităţi elementare", definite prin experienţele-răspunsurile particulare în funcţie de contextele în care evoluează insul. Caracterul neunitar al

semnificaţiilor interiorizate generează criza personalităţii (Mead: 144). Pentru a avea o personalitate armonios dezvoltată sinele trebuie să fie *unificat*. Unificarea sinelui este posibilă în măsura în care experienţele insului sunt *unitare* sau este ajutat să le perceapă ca fiind astfel.

> *„«Sinele unificat» al sociologiei lui Mead este, poate, achiziţia cea mai însemnată a interacţionismului ..., fiindcă ne avertizează, între altele, asupra fragilităţii acestei realităţi noologice, care este sinele şi care, observă Mead, poate fi «destrămat» ... Sinele unificat este «sinele complet», aşa încât putem să ne imaginăm persoane nu numai cu sine dezagregat, ci şi cu un sine incomplet. Chestiunea este tulburătoare şi ea n-a fost examinată de Mead, dar a fost amplu şi profund cercetată de C. Rădulescu Motru, în teoria acelor două tipuri de realitate noologică: «incompletă», una (semi-cultura) şi «aparentă», de faţadă, cealaltă (pseudocultura). Omul semicult şi omul pseudocult reprezintă marea problemă şi primejdie a societăţilor moderne. Manifestarea lor poate amplifica şi întreţine indefinit maladiile corpului social («societăţilor tinere»).”(Bădescu, **Noologia**, 47)*

Concluzii

- Emile Durkheim arată că individul există *prin* societate. Conceptul care ilustrează această concepţie este *faptul social.* În acest sens trebuie să înţelegem caracterul *exterior individului* al faptului social. Noţiunea prin intermediul căreia înţelegem caracterul *colectiv* al existenţei noastre este *conştiinţa colectivă* pe care o posedă fiecare individ. Conştiinţa colectivă este *sursa*

normelor. Putem studia fenomenul conştiinţei colective şi faptele sociale prin *drept* În momentul în care această conştiinţă colectivă îşi reduce aria de cuprindere la nivelul psihologiei individuale, apare fenomenul de *anomie* – echivalent cu fenomenul slăbirii normelor sociale. Slăbirea normei sociale poate conduce la dispariţia fizică a individului – atunci când vorbim de *sinucidere*.

- În concepţia Şcolii sociologice de la Bucureşti, *societatea* este totalitatea autonomă a indivizilor care desfăşoară activităţi de tip economic, spiritual, într-un context reglementat şi organizat (instituţiile), activităţi care sunt condiţionate biologic, psihologic şi istoric.
- Dintre teoriile clasice majore, aici sunt trecute în revistă următoarele: *sociologia corporativă* – Durkheim, *sociologia comprehensivă (interpretativă)* – Weber, *sociologia păturii superpuse* – Eminescu şi *sociologia naţiunii* – Dimitrie Gusti.
- Pentru Durkheim, sociologia studiază *faptele sociale*, elemente ordonatoare prin constrângere pentru individ, de esenţă social-colectivă şi exterioare individului. Evoluţia societăţii fiind o chestiune de ordine normativă exterioară individului, ea se exprimă cel mai bine prin *drept*. De aceea, sociologul este nevoit să studieze evoluţia sistemelor de drept pentru a putea înţelege evoluţia societăţilor. În acelaşi timp, arată Durkheim, coeziunea socială este dependentă de integrarea morală a individului în societate. Este *moral* tot ceea ce este sursă a solidarităţii. Maladia socială care exprimă criza solidarităţii sociale – prin abatere de la normă – este numită de Durkheim *anomie*.

- Max Weber iniţiază sociologia comprehensivă (interpretativă). Pentru a înţelege realitatea socială, sociologul va trebui să înţeleagă semnificaţiile subiectiv atribuite de actor acţiunilor sale. Analiza acestor semnificaţii devine posibilă prin *ideal-tipuri* – constructe teoretice care au în vedere cu precădere latura raţională a acţiunii sociale. La scara evoluţiei generale a societăţilor, ideal tipurile ne permit să înţelegem progresul şi tipul de dezvoltare al acestora în raport cu rolul şi felul proceselor culturale. Cultura este, din această perspectivă, „sediul sensurilor" acţiunilor, al proceselor din societate. Tot ceea ce se întâmplă are ca explicaţie un sistem de valori care trebuie identificat şi înţeles de către sociolog.
- Mihai Eminescu este unul dintre cei mai semnificativi teoreticieni ai dezvoltării. Pentru el, cheia dezvoltării unei naţiuni constă în existenţa raporturilor compensatorii, de muncă, între elite şi restul comunităţii. Avem raporturi compensatorii, avem dezvoltare, arată Eminescu prin legea compensaţiei. *Structura trebuinţelor* trebuie să corespundă cu *proporţia muncilor*. Dacă elitele îşi onorează funcţia socială, adică pun poziţia ocupată de ele în stat în acord cu problemele comunităţii, societatea se va bucura de şansa dezvoltării economice şi sociale. Elitele care nu răspund nevoilor sociale, urmărindu-şi doar satisfacerea trebuinţelor personale, conduc societatea către subdezvoltare, iar statul către formule demagogice de organizare politică. Elitele răspunzătoare de acest fenomen sunt numite *pătură superpusă.*
- Dimitrie Gusti, fondatorul Şcolii sociologice de la Bucureşti, consideră că sociologia trebuie să

aibă în centrul preocupărilor sale naţiunea, cu toate problemele ei. Din acest punct de vedere, sociologia, ca *sociologie militans* are în centrul preocupărilor sale naţiunea care se manifestă prin *voinţa socială*. La nivel individual, capacitatea de actualizare depinde de dezvoltarea *personalităţii* în concordanţă cu cele mai înalte valori. Statul care pune în acord diferitele manifestări sociale – economice, juridice, spirituale, politice este numit *stat cultural*. Statul cultural devine posibil prin încurajarea dezvoltării personalităţilor individuale (ca personalităţi culturale) şi prin cunoaşterea nevoilor reale ale societăţii – prin cercetări integrale, de tip *monografic*.

- Interacţionismul simbolic poate fi considerat că derivă din paradigma weberiană a autonomiei şi importanţei actorului social. Subiectivitatea actorului este centrală în paradigma interacţionistă.
- Principala componentă a paradigmei interacţionismului simbolic este aceea că spaţiul social este rodul interacţiunii subiectivităţilor. Interacţiunea socială este posibilă datorită înţelesurilor semnificative – simbolice comune.
- Sinele, în concepţia interacţionismului simbolic, este produsul interacţiunii sociale.
- Doua dintre cele mai importante concepte ale paradigmei interacţioniste sunt *sinele oglindă* (Cooley) şi *altul generalizat* (Mead).
- Sinele oglindă este conceptul prin care Cooley desemnează construcţia identităţii persoanei prin reflectarea, la nivelul persoanei socializate, a atitudinilor şi percepţiilor despre aceasta la nivelul persoanei-grupului de referinţă.

- Altul generalizat (Mead) desemnează comunitatea sau grupul care ordonează personalitatea, asigură unitatea percepţiilor definitorii pentru identitatea persoanei.

5 Individul şi societatea

Socialitate, sociabilitate, socializare

Omul şi celelalte fiinţe sociale

Omul nu este singura fiinţă socială. Fiinţe sociale sunt toate animalele care trăiesc în grupuri şi care posedă o formă de *ritualizare* a contactului cu ceilalţi membrii ai speciei. Vom observa că ritualizarea este parte a culturii, animalele – fiinţe sociale putând opera cu o simbolistică destul de sofisticată (cum este cazul ritualurilor de curtare sau de confruntare etc.). Spre deosebire de animale, omul posedă *conştiinţă de sine* şi putinţa *intrării în cel de-al treilea plan al realităţii*[12] *– planul transcendental* (contactul cu Divinitatea).

Până nu demult se credea că omul se deosebeşte de animal prin capacitatea de a construi unelte. Alţi teoreticieni avansau ideea capacităţii de gândi raţional sau chiar inteligenţa ca factori de diferenţiere. Este ştiut însă că animalele pot construi unelte şi chiar poseda tehnicile de a învăţa şi transmite cunoştinţe. Este drept că animalele nu posedă *tradiţii culturale*, adică nu au capacitatea de a memora pentru ceilalţi membrii ai

---

[12] Celelalte două planuri de realitate, comune omului şi regnului animal sunt nivelurile material şi psihologic. Planul material se referă la ordinea lucrurilor legată de nevoile imediate de consum, iar planul psihologic se referă la interacţiunile – interiorizate, simbolizate etc. dintre membrii grupului.

grupului şi ai speciei „învăţăturile", în acest fel fiind nevoite să reinventeze constant ceea ce nu pot memora. În ceea ce priveşte „gândirea raţională abstractă" – aceasta poate fi un atribut uman însă nu este neapărat un aspect legat de „superioritatea" omului, cât de nevoia intrinsecă a speciei umane de a-şi organiza spaţiul. Omul posedă ca specie nevoia de a se organiza raţional însă în absenţa unei conştiinţe morale adecvate, gândirea raţională devine cu uşurinţă un instrument de autodistrugere (de la criminalii în serie la criminalii de război cu tot cu ideologiile anexate-surse ale acestora).

Conştiinţa de sine şi credinţa-religia fac cu adevărat diferenţa dintre om şi animal. Omul este singura fiinţă care are capacitatea de *a se vedea pe sine din afară* şi de *a se vedea pe sine în contextul speciei* şi chiar dincolo de aceasta. Omul are, spunem, liber arbitru, şi, cu ocazia aceasta, ne dăm seama că omul are *responsabilitate*. În acest fel ajungem la noţiunea de *morală*. Este moral tot ceea ce este sursă a solidarităţii sociale, spune Emile Durkheim. Omul are modificată morala în religie.

Vom detalia acum această problemă capitală a sociologiei, prezentată succint în primul capitol, anume aceea a caracterului social al individului, al relaţiei simultane dintre individ şi societate. Societatea există în individ, iar indivizii compun societatea nu atât prin suma lor, cât prin nevoia individului de a aparţine unei colectivităţi.

Socialitatea şi *sociabilitatea* constituie cele două concepte fundamentale prin care sociologia explică relaţia indisolubilă şi simultană a individului cu societatea. Din acest punct de vedere, după cum am menţionat în primul capitol, *socialitatea* **se referă la**

capacitatea şi nevoia intrinsecă a omului de a trăi în colectivitate.

Sociabilitatea **reprezintă abilitatea individului de integrare în colectivitate.** Integrarea în colectivitate capătă diverse forme relaţionale. În funcţie de aceste forme de relaţionare avem diferite tipuri de culturi şi de civilizaţie. Sociabilitatea este *forma* pe care o îmbracă *socialitatea* în cadrul diferitelor tipuri de civilizaţii şi culturi. Cu alte cuvinte, capacitatea, nevoia individului de a trăi în colectivităţi (*socialitatea*) se manifestă în diferite formule de agregare sufletească (de cultură) şi materială (de civilizaţie)[13]. Ion Ungureanu merge mai departe şi demonstrează că "sociabilitatea … reprezintă variaţia sau măsura individuală a socialităţii." Noi adăugăm că sociabilitatea măsoară prin aspectele de cultură şi civilizaţie pe care le capătă în timp, nu numai abilităţile individuale de integrare, ci tipul şi tăria coeziunii sociale în ansamblul său.

Mecanismul prin care individul se integrează în societăţi este numit *socializare*.

Socializarea este, după cum arăta profesorul Ion Ungureanu, procesul **"prin care individul se integrează într-o societate însuşindu-şi valorile şi normele acesteia (obişnuinţe, reguli de viaţă, conduită, idealuri etc.) şi îşi manifestă propria măsură a socialităţii, sociabilitatea lui."** (Ungureanu, p.64).

Problema aceasta a relaţiei dintre individ şi societate este detaliată în gândirea sociologică românească de

---

[13] Cf. distincţiei pe care o face Nichifor Crainic între cultură şi civilizaţie în **Puncte cardinale în haos**, Editura Timpul, Iaşi, 1996, p.147.

Dimitrie Gusti prin paradigma *apriorismului sociologic* pe care o vom prezenta succint, în cele ce urmează.

Unitatea socială. Voinţa socială

Obiectul sociologiei pentru şcoala sociologică de la Bucureşti este specificat prin noţiunea de *unitate socială*. Indivizii nu pot exista decât prin întregul la care participă, ei nu pot fi studiaţi în sine, şi nu pot contribui *ca atare* la evoluţia societăţii. Indivizi *ca atare*, separaţi de orice legătură socială, nici nu există, nu pot exista, decât în cazurile de maximă prăbuşire morală, de patologie socială severă, când individul se sminteşte prin "alungarea" societăţii din sistemul său de valori. Din acest punct de vedere, **Gusti arată că "societatea se compune din *unităţi sociale*, adică din grupări de oameni legaţi între ei printr-o organizare activă şi o interdependenţă sufletească."** (Gusti, vol.I, p.502, s.n.) Conceptul de unitate socială este unitatea de analiză fundamentală a sociologiei gustiene, pe baza căreia se clădeşte întregul eşafodaj teoretic, metodologic şi practic al acesteia. Unitatea de măsură a acestei unităţi sociale este *voinţa socială* care devine astfel obiect de studiu al sociologiei (Gusti, vol.II, p.28).

Voinţa socială constituie elementul primordial, esenţa unităţii sociale (Gusti, vol II, p.27). Perspectiva dinamică asupra unităţii sociale se confundă cu voinţa socială. Problema actualităţii sociale devine astfel la Gusti, chestiunea voinţei sociale, a capacităţii indivizilor de a-şi fixa scopuri şi de a acţiona în concordanţă cu un anumit set de valori. Indivizii, în concepţia şcolii sociologice de la Bucureşti, nu există în sine, ci drept "unităţi de voinţă complexe" (Gusti, vol. II, p.28). Voinţa socială are la rândul ei, expresii majore de natură spirituală, economică, politică, juridică. Cu alte cuvinte, **în funcţie**

de tipul de motivaţie socială şi în funcţie de tipul acţiunii desfăşurate în concordanţă cu această motivaţie, putem determina şi stările din spiritualitatea, economia, viaţa politică şi juridică ale unei societăţi la un moment dat.

Apriorismul sociologic – Dimitrie Gusti

Faptul că individul nu poate exista în afara societăţii are o semnificaţie crucială pentru fundamentarea unui sistem de sociologie corect întemeiat din punct de vedere antropologic (întemeiat pe principiul culturii omeneşti ca premisă a existenţei). Vom observa în capitolul dedicat **Sociologiei prin ochii credinţei** că, mai mult decât atât, omul nu poate exista deplin în afara relaţiei cu Dumnezeu. Deocamdată să reţinem că orice altă premisă în analiza logicii sociale va conduce la răspunsuri eronate, care fie plasează individul în singurătatea dezolantă a vrerilor sale, care devin anarhice, în cel mai fericit caz limitate de imperativul aleator al "nederanjării" celuilalt, fie îl strivesc sub imperativul unei colectivităţi omogenizante. Omenirea a suferit şi încă mai suferă de pe urma ideologiilor care plasează într-una din aceste două feluri individul în lume. Consumerismul şi comunismul sunt cele două ilustrări la vârf ale acestor două modalităţi eronate, ideologice, de plasare a omului în societate.

Apriorismul sociologic este una dintre paradigmele ordonatoare ale sociologiei ca ştiinţă umanistă. Acesta stabileşte raportul dintre individ şi societate după cum urmează: **"omul este social prin însăşi structura sa sufletească, chiar mai înainte de o asociaţie reală"** (Gusti, vol.I, p.269-270, s.n.). Pe acest apriorism sociologia modernă îşi poate întemeia noţiunile de socialitate, sociabilitate, socializare. Cercetările recente

din sociobiologie şi etologie au demonstrat faptul că nevoia de societate, ca nevoie primară a individului, se manifestă prin nevoia de ritualizare, de expresie culturală etc. Omul se naşte cu aceste mecanisme ale ritualizării relaţiei cu celălalt, fapt de cultură primordial, constitutiv al societăţii.

Nu intenţionăm aici să dezvoltăm o discuţie cu privire la *suflet*, însă câteva precizări sunt necesare. *Sufletul*, ca noţiune socio-psihologică, are o îndelungată istorie în literatura de specialitate de până la cel de-al doilea război mondial. După aceea, odată cu triumful spiritului pozitivist, susţinut de succesul logistic uriaş al Aliaţilor în ultimul război mondial, a devenit dominantă ideea după care ceea ce nu este dovedit material sau chiar cuantificabil, nu există, sau dacă există, nu poate fi luat în seamă prea serios de ştiinţă.

Sociologia noologică contemporană are meritul de a fi redescoperit chestiunea sufletului.

Dacă în trecut, în România, Rădulescu-Motru, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade şi alţii, au dezbătut strălucit problema, astăzi ea este repusă din nou cu vigoare în lumină de către profesorul Ilie Bădescu. De altfel, întreaga sociologie critică românească este întemeiată pe premisa că subdezvoltarea are la origine incongruenţa dintre aptitudinile sufleteşti ale poporului şi formele instituţionale străine impuse de o elită, care are, cel mai adesea, comportament de pătură superpusă, adică este ruptă de poporul peste care guvernează.

În esenţă, conceptul de *suflet* se referă la **posibilitatea experienţei colective interioare din noi, ca experienţă spirituală.** Cu alte cuvinte, sufletul se referă la capacitatea individului de a avea experienţe comune cu Celălalt – generic, cu comunitatea. De aceea, sufletul este relativ sinonim cu noţiunea de caracter, care denotă

tocmai abilitatea noastră de integrare într-un grup. Este experienţa comprehensivă a Celuilalt.

„Sufletul este întregul potenţial noologic pe care-l are un individ la dispoziţie pentru susţinerea energetică a modurilor de a fi, a simţi şi a gândi, reale şi eficiente practic.
«Omul cu suflet» sau «de suflet» este astfel şi un «om de caracter», adică nu doar pretinde că face ceva, ci chiar poate să facă ceva (acel ceva)." (Bădescu, 2001, p.144)

„Partea mea de realitate este aşa cum sunt trăirile mele şi cât sunt ele, nimic mai mult nimic mai puţin. Dacă trăirile mele sunt luminoase şi deci pozitive, realitatea lumii mele va fi şi ea luminoasă şi pozitivă. Dacă trăirile mele sunt negative, realitatea lumii mele va fi şi ea negativă." (Bădescu, 2001, p.572)

„Realitatea socială este, iată, o realitate spirituală care urcă şi coboară, se intensifică sau slăbeşte, întărind sau diminuând puterea sufletească a insului şi a colectivităţilor deopotrivă. Totul se petrece după legi pe care o sociologie noologică urmează a le defini mai sever. Reţinem deocamdată că această variaţie se exteriorizează într-o *scară a stimei de sine şi a respectului interactiv* de care depinde şi care măsoară totodată sănătatea sinelui social, în speţă, echilibrul imaginii despre sine. Numim acest fenomen actualizare pragmatică a sinelui social sau succes social. *Aceasta este legea noologică a succesului social şi ea ne spune că acolo unde indivizii şi colectivităţile reuşesc să-şi actualizeze latenţa sinelui, creşte respectul interactiv şi totodată creşte stima de sine în cuprinsul întregii societăţi. Totul este în funcţie de capacitatea societăţii de a susţine funcţionarea* ***cadrelor spirituale*** *de manifestare a intersubiectivităţii latente*. Anticipând,

vom preciza că sunt *cadre spirituale* de actualizare a latenţelor sufleteşti toate acele cadre de manifestare colectivă şi individuală înalt trăitoare, precum sărbătorile unui popor, religia şi rugăciunile lui, obiceiurile şi tradiţiile, miturile, imaginea şi deci evocarea eroilor şi a martirilor săi ca şi a sfinţilor săi, operele mari ale culturii sale, chiar acele figuri de oameni mari care provoacă o spontană adeziune a mulţimilor, într-un cuvânt, tot ceea ce-l înalţă pe om spre Dumnezeu. (Bădescu, 2001, p.85-86, s.a.)

Concluzii

- Diferenţa majoră dintre om şi animal se află în *conştiinţa de sine* – capacitatea de autoanaliză şi de autoevaluare în raport cu normele morale. De asemenea, prin intermediul conştiinţei de sine omul are acces la planul transcendent al realităţii.
- Înţelegem raportul dintre individ şi societate cu ajutorul noţiunilor de *socialitate, sociabilitate, socializare*. *Socialitatea* se referă la capacitatea înnăscută a omului de a fi fiinţă socială, în timp ce prin *sociabilitate* înţelegem măsura şi forma în care se manifestă această calitate. La rândul ei, *socializarea* este procesul prin care individul îşi însuşeşte valorile societăţii, pentru a se putea integra înlăuntrul ei.
- Faptul că individul este social de la bun început, este exprimat prin paradigma *apriorismului sociologic*. Aceasta statuează că individul este social chiar mai înainte de manifestarea concretă a aptitudinilor sale de asociere.
- Din această perspectivă, *sufletul* se referă la experienţa colectivă interioară, fiind potenţialul spiritual pe care îl are un individ la dispoziţie

pentru a susţine modurile de a fi, a simţi, a gândi, larg împărtăşite într-o societate dată.

- *Unitatea socială* – ca expresie a calităţii omului de a forma grupuri în care membrii interacţionează activ pe baze mutual-afective (de „interdependenţă sufletească") este cea mai mică *unitate de analiză* a sociologiei în concepţie gustiană. Putem înţelege societatea reducând-o la procesele din interiorul unităţilor sociale. Ca unitate de analiză, unitatea socială este constructul teoretic cu cea mai mare putere de detaliere, în care se păstrează semnificaţiile majore ale proceselor sociale. Fragmentând realitatea dincolo de unitatea socială, reducând-o, de pildă, la procesele individuale, există riscul să nu mai avem acces la semnificaţiile sociale reale.
- Esenţa realităţii sociale este *voinţa socială*. Voinţa socială este măsura în care indivizii constituie unităţi sociale fiind totodată elementul activ, definitoriu pentru acţiunea socială. Prin voinţa socială indivizii şi societăţile îşi fixează scopuri şi se manifestă economic, spiritual, juridic şi politic.

6 Fundamentele socialităţii

Introducere. Rolul trăirii

Socialitatea, calitatea de fiinţă socială a omului, este o noţiune prin care desemnăm *posibilitatea* manifestării relaţiilor şi a structurilor sociale, ca plan distinct al existenţei şi ca unică încadrare a dezvoltării infinite a personalităţii omeneşti. Conţinutul socialităţii este, aşadar, relaţia socială şi, pe temelia acesteia, structura socială. În cadrul lor se va forma şi personalitatea.

Calitatea de fiinţă socială a omului este condiţionată de capacitatea acestuia de a-şi actualiza potenţialului său de „fiinţă-împreună", cum formulează Heidegger, adică de a fi, a simţi şi a acţiona *împreună cu* un *altul (synergie).*

1. *Celălalt* este condiţia permanentă a fiinţării insului uman, ne spune C.H.Cooley şi, mai târziu, G H Mead. Nevoia aceasta (de altul) o vom numi *socialitate primară.* Celălalt-ul (The Generalized Other, cum îl desemnează Mead) este compus din *comunitatea* şi *locul* care, împreună, alcătuiesc temelia sentimentului identităţii. Una dintre cele mai puternice stări sufleteşti care se naşte pe fondul absenţei comunităţii şi a locului din câmpul trăirilor noastre este nostalgia printr-una dintre expresiile ei cele mai tulburătoare, sentimentul dorului. (cf. Bădescu: 2004, 218, 227)

2. Tot în compunerea socialităţii primare se înscrie şi credinţa prin care se exprimă capacitatea insului de a-şi da măsura maximală a personalităţii – căci credinţa este cea capabilă să ofere „cadrul înălţării [sufleteşti, spirituale], nu simpla cugetare", adică nu pur şi simplu gândirea abstractă, cugetătoare (ego-ul cogitans)[14] (Bădescu: 2004, 201). Împiedicarea manifestărilor de credinţă antrenează procese disolutive atât la nivelul persoanei cât şi la nivelul structurii sociale, iar aceste procese şi stări disolutive descriu ceea ce putem numi *real diminuat*.

Se cuvine făcută precizarea că *Celălalt-ul – the Other* – nu este neapărat un alt ins ci exprimă acea „realitate sufletească pură" care îmbracă forma nevoii interioare a omului de a fi împreună cu alţii şi de a se dărui altora, pregândiţi ca premise ale existenţei sale, după cum înţelegem că această noţiune desemnează şi *locul,* ca o componentă a identităţii sociale bazale. Locul reprezintă *cadrul trăirii maximale,* definitoriu pentru integritatea persoanei; *locul* este cadrul *socializării semnificative* (familia, comunitatea de prieteni, un complex simbolic – cum ar fi ţara, credinţa etc.)[15]. Tulburările de personalitate trimit totdeauna la substratul acestei

---

[14] În concepţia marilor gânditori creştini, raţiunea propriu-zisă nu poate fi decât a *sufletului*, adică a aşezării morale – prin credinţă în societate. (Sf. Antonie cel Mare, în **Filocalia**..., vol 1, Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 9-12 şi passim.). *Sufletul raţional* are conştiinţa păcatului şi se fereşte de acesta. Omul îşi depăşeşte animalitatea doar prin intermediul sufletului raţional. „Om se numeşte sau cel raţional, sau cel ce îngăduie să fie îndreptat. Cel ce nu poate fi îndreptat este neom, căci aceasta se află numai la neoameni. Iar de unii ca aceştia trebuie să fugim, căci celor ce trăiesc laolaltă cu păcatul nu li se îngăduie să se afle niciodată printre cei nemuritori." (ibidem, p.11).

[15] Bădescu, **Noologia ...**, p.241, discuţia despre *cadrele noologice*.

socialităţi esenţiale, pe care am numit-o *socialitate primară.*

Ceea ce este cu totul interesant este faptul că omul, pentru a compune societatea trebuie să depăşească nivelul contingentului, al particularului şi al prezentului (nivel numit şi „trăirea în prezent" sau *profan*). Insul îşi descoperă umanitatea în planul *transpersonal-transcendental*, adică în orizontul fenomenelor care nu produc recompense imediate. Cea mai simplă cale de acces a omului la propria sa umanitate este *trăirea de şi în credinţă* sau, mai concis spus, *trăirea întru credinţă.*

Cadrele socialităţii omului contemporan: profesia şi familia

Credinţa la omul modern se manifestă în chip distinct, în raport cu cele două planuri: societal şi comunitar. **În plan societal**, credinţa are expresie *vocaţională*, mijlocită de cadrul profesiei – când omul îşi dă, prin muncă, măsura personalităţii sale, eficace *pentru* Celălalt, cel necunoscut, cel anonim, căci acesta urmează să beneficieze de pe urma exerciţiului aptitudinilor sale. În lumina unei atari înţelegeri, incompetenţa ni se înfăţişează ca o componentă a *comportamentelor ne*morale (dacă nu chiar *i*morale). Profesia este o *funcţie socială* şi o *configuraţie socială* cu rolul de a asigura, a mijloci relaţionarea funcţională a inşilor care nu se cunosc unii cu alţii. Profesiunea este şi canalul care face legătura cu *energiile latente ale dăruirii.* Din acest punct de vedere vocaţia este receptacolul energiilor cu care un ins este dăruit. Dacă resursa vocaţională este energie dăruită, înseamnă că manifestările ei au rădăcini transcendentale, adică energiile vocaţiei nu sunt de la om, ele pot susţine

*aspiraţii*le omului, dar nu sunt produse de manifestările lui.

În plan comunitar, insul îşi dă măsura umanităţii în cadrul *familiei*. Ne amintim că familia este comunitatea primară în care, graţie căsătoriei, omul are acces la *taine*, deci, la energiile necreate. Aici este unul dintre *locurile* în care statistica numerelor discrete îşi schimbă logica: unu plus unu fac tot unu, nu doi. Soţul şi soţia constituie un tot, o unitate, fiecare se împlineşte prin celălalt şi prin intermediul copilului.

Planurile de analiză ale substratului

Am putut observa pe parcursul acestei introduceri că realul se manifestă într-o formulă stratificată: strat şi substrat. Cotidianul şi contingentul existenţei individuale şi colective preiau modelările substratului. **Socialitatea are şi ea un plan de substrat datorită condiţionării sale puternice de către spaţiul simbolic.**

Vom trece în revistă succint palierele de substrat ale vieţii sociale, împreună cu câteva dintre problemele teoretice aferente:

- planul sociobiologic – în care se prefigurează premisa altruistă a comportamentului omenesc;
- planul arhetipal-transpersonal – al inconştientului colectiv, ca fundament al vieţii sociale;
- planul noologic – spiritualitatea excepţională consacrată prin cadrele de trăire universală (al căror prototip este credinţa).

Bazele sociobiologice ale sociabilităţii

Sociobiologia este o perspectivă potrivită pentru lămurirea unei faţete specifice a comportamentului

omenesc: altruismul reciproc. Teza altruismului reciproc este una dintre cele mai puternice enunţuri pe care se întemeiază sociologia ca ştiinţă: omul intră în relaţie cu celălalt având ca factor mijlocitor **dăruirea necondiţionată** (altruismul). Scopul „jocului genetic" sunt *înrudirea* şi *comunitatea speciei*, ceea ce arată că finalitatea insului este comunitatea.

Sociobiologia a observat că insul este dispus să se sacrifice pentru o altă persoană necunoscută. Fiind dominată de paradigma darwinistă a selecţiei naturale, la rândul ei centrată pe succesul celui mai puternic, sociobiologia nu a putut desluşi problema decât atunci când a descoperit că în natură, cel puţin în ceea ce priveşte fiinţele sociale, scopul nu este individul ci *comunitatea*.

„Problema centrală a sociobiologiei este aceasta: cum se poate ca altruismul, care prin definiţie, reduce şansele de supravieţuire individuală, să fie „selectat" de evoluţia naturală? Răspunsul este *înrudirea* ..." (E. Wilson, **Sociobiology** ..., p.3)

Potenţialul de supravieţuire (fitness) este maximizat în cadrul unor comunităţi foarte bine structurate, de tipul familiei (Hamilton apud Ungureanu, op.cit., p.28).

Recent, studii asupra determinărilor genetice ale comportamentului au ajuns la concluzia că *răbdarea* şi *corectitudinea* sunt două dintre virtuţile care stau la baza condiţiei umane. *Răbdarea* se referă la „abilitatea de a amâna recompensa până la un moment ulterior, când aceasta este mai mare". *Corectitudinea* se referă la faptul că insul este dispus să acţioneze pe alte principii decât acelea ale maximizării propriului beneficiu. Răbdarea şi corectitudinea sunt cele două mari virtuţi care stau la baza formării marilor structuri sociale, arată

analizele recente ale lui Keith Jensen de la Institutul Max Plank şi cele ale echipei lui Marc Hauser de la Harvard. Nici o altă fiinţă nu are dezvoltate aceste două virtuţi la scara omului. *Homo economicus*, ca tipar pentru insul în veşnică agitaţie după maximizarea beneficiului propriu, se potriveşte mai degrabă cimpanzeilor decât comportamentului uman, arată Jensen şi Hauser. Faptul este de natură să pună un mare semn de întrebare asupra unor sisteme ideologice care şi în prezent domină lumea.[16]

Dar cea mai importantă descoperire a sociobiologiei este că biologia omului are o determinare culturală, aspect de natură să corecteze teza evoluţiei prin „selecţie naturală", împărtăşită şi de sociobiologie. **Omul ca fiinţă, în general, are capacitatea de a-şi monitoriza evoluţiile prin *tradiţie*.** Procesul de însuşire a experienţelor acumulate se numeşte *învăţare* şi doar la om aceasta ajunge să depăşească experienţele transmisibile în cadrul grupului. Tradiţia fiind esenţa vieţii comunitare, înţelegem că insul se realizează pe sine în măsura în care îşi însuşeşte experienţele acumulate ale comunităţii şi ale umanităţii, în general. Funcţia tradiţiei şi a învăţării este aceea „de a facilita asocieri şi acţiuni" (Wilson: 156) în cadrul procesului de adaptare-evoluţie.

Arhetipurile şi planul transpersonal

Planul transpersonal se instituie dincolo de acel prag de realitate peste care comportamentul **nu mai este condiţionat de recompensă**, şi deci, de *interes*. Prin

[16] Studiile respective, alături de altele, sunt citate în articolul „Patience, fairness and the human condition ...", apărut în *The Economist*, 4 oct.2007.

interes, înţelegem căutarea obţinerii de foloase ca rezultat al unui tip anume de comportament. Antropologia profunzimilor şi psihanaliza jungiană se ordonează, astfel, în prelungirea planului sociobiologic de analiză, care adoptă înalţă tiparul comportamentului dezinteresat, de tip altruist, la rang de premisă analitică de bază.

În lumina antropologiei profunzimilor, sociabilitatea îşi are rădăcinile în zona *inconştientului colectiv*. Arhetipurile sunt zone „de maximă densitate sufletească" şi fac parte din complexul „factorilor" capabili să distribuie ordinea în lume.

Arhetipul este „localizat" de C.G. Jung în „stratul adânc al inconştientului", dincolo de „inconştientul personal" (Jung: 300). Acest nivel este de sorginte colectivă şi mediază integrarea în universal a insului. Arhetipul ca inconştient colectiv se referă la totalitatea experienţelor primordiale care direcţionează din adâncurile inconştientului de specie structurarea socială, prefigurând modele de comportament şi tipare de trăire definitorii pentru comunităţi mari.
Teoria jungiană a arhetipurilor ne arată că ordinea este derivată dintr-o tipologie de trăiri şi de experienţe primordiale. Cele mai la îndemână depozite ale arhetipurilor, arată Jung, sunt miturile şi poveştile folclorice.

Înţelegem astfel că relaţia socială – efectul socialităţii – este precondiţionată de realitatea invizibilă a experienţelor primordiale ale umanităţii. Aceste experienţe primordiale, înregistrate sub forma miturilor şi a religiei, fac posibilă ordinea socială. Se cuvine făcută precizarea că „transmisia" acestor experienţe nu are o intensitate constantă în succesiunea epocilor. Cu cât societăţile sunt mai egocentrate, cu atât ordinea este

mai problematică. În cuprinsul acestora sacrul este *degradat*, iar *realul este diminuat*. Perioadele dominate de consumerism sau de ideologii totalitare sunt caracterizate printr-o eflorescenţă de paracredinţe şi parareligii, în sensul că *nevoia intrinsecă* a omului de sacru este parazitată de artefacte care nu provin din zona acestuia şi care, în cel mai fericit caz, sunt doar realităţi logice. Aşa se explică înflorirea unor noi „mitologii" şi „obiecte de cult", de la „shopping" la concepţia că esenţa omului se reduce la *homo economicus,* şi tot astfel se explică adularea noilor dictatori. Diferenţa dintre mitologiile reale şi *para*mitologii constă în aceea că surogatul modern al mitului nu creează ordine ci este semnul dezordinii şi, adesea, marcă a tulburărilor şi nevrozelor individuale.

Transpersonalul este „planul de realitate care face legătura dintre psihicul individual, conştiinţa colectivă jungiană şi Univers." (Grof: 1993, 21)

Fundamentele teoretice ale *transpersonalităţii* au fost puse de studiile lui Jung asupra inconştientului colectiv şi a arhetipurilor. Ideea centrală a teoriei este că dincolo de *persona* se află nivelul experienţelor colective „de dincolo de timp"-ul istoric (Eliade). **Spaţiul arhetipal este sinonim cu sacralitatea**. Ne amintim că sacrul este sursa ordinii fie direct, prin credinţă, fie indirect – prin paracredinţe.

> Timpul de dinainte de timp aparţine spaţiului sacru. Acesta este un *timp primordial* care conţine în interiorul său toate timpurile, fără de sfârşit şi fără de început (Plessner apud Campbell: 234). Şansa reînnoirii lumii, a recondiţionării continue a ordinii, decurge din posibilitatea aflării învăţăturilor din cuprinsul acestui timp. Cadrele în care aceste învăţături sunt comunicate sau „distribuite" se

numesc *sărbători*, şi acestea reprezintă, la rândul lor, momente de reconstrucţie colectivă a marilor structuri sociale prin *trăire paradigmatică*.
Mircea Eliade arată că omul a descoperit ordinea lumii în neolitic, odată cu reafirmarea sa ca *homo religiosus*. Timpul ciclic, autoregenerator (mitul eternei reîntoarceri) este marea invenţie neolitică şi sursa ordinii ţărăneşti (Eliade: 1991, I, 50). Ordinea ţărănească s-a refundamentat odată cu creştinismul, în sensul că în interiorul său s-a împăcat calendarul magic al naturii, de tip neolitic, cu noua concepţie creştină asupra aproapelui şi lumii. Acesta este *creştinismul cosmic*.

Spre deosebire de timpul tradiţional care *unifică* şi *este fără început şi fără sfârşit*, timpul modern este puternic fragmentat, de tip cauzal, ireversibil. Consecinţa este aproape „insuportabilă pentru nevoia conştiinţei de unitate" şi se referă la faptul că lumea, deşi analizată, devine de neînţeles (Plessner apud Campbell: 237).

O astfel de experienţă unificatoare şi renovatoare a fost, pentru sud-estul european, cea fixată sub formula de creştinism cosmic. Creştinismul cosmic se referă la „universalizarea mesajului creştin prin intermediul imageriei mitologice şi printr-un proces continuu de asimilare a moştenirii religioase precreştine." (Eliade: 1992, II, 368) În esenţă, creştinismul cosmic reprezintă integrarea spiritualităţii, a tradiţiilor şi a folclorului comunităţilor precreştine cu marea credinţă creştină. Acest fapt a transformat credinţa, şi, totodată a *democratizat-o contribuind* la *popularizarea* acesteia şi la integrarea sa funcţională cu normele străvechi de simbolizare şi ordonare a naturii şi a societăţii. Totodată, **prin unificarea unor spaţii sociale şi geografice foarte largi în cadrul aceleiaşi *comunităţi creştine*, noua credinţă a recentrat lumea şi a**

revoluţionat astfel fundamentele socialităţii. Eliade arată că unul dintre simbolurile fundamentale precreştine, *Arborele Lumii* este preluat în conceptul creştin de *mântuire prin simbolul crucii*.

> *„Crucea, făcută din lemnul Arborelui binelui şi răului, este identificată sau se substituie Arborelui Cosmic; ea este descrisă ca un arbore care «urcă de pe pământ în cer», copac veşnic ce «stă în mijlocul cerului şi al pământului, sprijină cu tărie Universul», «arborele vieţii plantat pe Golgota.» ... Prin Cruce (= Centrul) se operează comunicarea cu cerul şi, în acelaşi timp, întregul univers este «salvat». Or, noţiunea mântuirii nu face decât să reia şi să completeze noţiunile de înnoire perpetuu şi de regenerare cosmică, de fecunditate universală şi de sacralitate, de realitate absolută şi, în cele din urmă de nemurire, toate fiind noţiuni care coexistă în simbolul Arborelui Lumii." (Eliade: 1992, II, 367)*

Noologicul

Şi mai răspicat este Ilie Bădescu care arată că realitatea vizibilă este premodelată de *energii latente n e c r e a t e*, divine. Aceste energii necreate, sau latenţe, se actualizează în măsura în care oamenii *trăiesc după vectorii lor*. (Bădescu: 2001, 421 şi passim). Realitatea este trăită în măsura în care insul *se dedică* aproapelui, în cele două mari cadre/cicluri ale existenţei sale: profesia şi viaţa de familie (Bădescu: 2007)

> *„Într-o atare viziune ... criteriul (coeficientul) de realitate al unei lumi, societăţi, grupări umane, persoane, al unei generaţii şi deci al*

> *culturii sale, este actualitatea trăirilor..... Tipul experierii, profunzimea şi amploarea ei alcătuiesc singurul criteriu de realitate al făpturii omeneşti. Realitatea variază deci în funcţie de tipul experienţei spirituale pe care-o face un individ ori un grup social. Câtă trăire, atâta realitate." (Bădescu: 2001, 166)*

Să developăm metodic analiza noologică a sociabilităţii. *Noologia* este demersul cunoaşterii ordinii spirituale a lumii. Premisa sociologiei noologice este că structura lumii este dependentă de intensitatea şi direcţia acelor trăiri prin care triumfă în lume tipare de organizare spirituală de origine transcedentală. Sociabilitatea umană se întemeiază, după cum vedem, pe resurse care transcend istoriile locale, oricât de vechi ar fi acestea. Factorul motor al sociabilităţii omeneşti este *capacitatea experierii celuilalt – sufletul* – în cadre de trăire extraordinare, sacre sau derivate din acestea. Omul, arată sfinţii părinţi, este singura fiinţă care posedă „suflet raţional", adică are capacitatea îndreptării prin propria sa voinţă, în virtutea propriei sale libertăţi de cuget şi de acţiune[17] – numită şi *liber arbitru*.

Latenţe, cadre, învăţături

Tiparele de trăire în şi prin care se fixează ordinea spirituală a lumii se numesc *cadre noologice*. Ele sunt „unităţi transcendentale de sensuri", şi au funcţia de a face posibile *întâlnirile* dintre oameni în cadrul comunităţilor. **Socialitatea este condiţionată de această oglindire reciprocă a inşilor**.

---

[17] Sf. Antonie cel Mare, *Învăţături despre viaţa morală*, în **Filocalia sau culegere din scrierile sfinţilor părinţi, care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi**, vol. I, Humanitas, Bucureşti, 2004, p.11.

> *"Cadrele noologice sunt baza sănătăţii spirituale a omului, aşa cum apele, pădurile, «spaţiile verzi» sunt baza sănătăţii biologice a omului. Cei ce distrug cadrele noologice, mituri, tradiţii, opere, cadre de viaţă religioasă, sărbători, cadre ale memoriei colective, atentează la sănătatea spirituală a popoarelor, în genere a omului." (Bădescu,* ***Noologia****, p.129)*

> *„Cadrele noologice sunt, aşadar, locuri de adunare instituite de «întâlnirea» spirituală a unui număr variabil de persoane în aceleaşi simţiri şi aceleaşi cugetări, tocmai întrucât împărtăşesc trăiri spirituale de acelaşi tip. ..." (Bădescu: idem, p.239)*

Latenţele sunt energiile necreate (transcendentale) de care depinde, prin actualizare, socialitatea omenească. Latenţele sufleteşti sunt energii difuze, *actualizate experienţial* de către umanitate sub forme felurite, între care se disting *învăţăturile sau îndreptările de tip divin* (pe care Jung le-a asimilat arhetipurilor, Eliade scenariilor cosmogonice fixate narativ în miturile fundamentale etc.). Actualizarea latenţelor este condiţionată de *voinţa insului* şi de *accesul la memoria colectivă a învăţăturilor*.

> *"... Două par a fi trăsăturile esenţiale ale acestor latenţe difuze: sunt realităţi sufleteşti primare, nesădite în om prin fapte de educaţie şi cultură, din lumea aceasta, şi sunt comune (cu termenul latin, popularis), adică, sintetic exprimându-ne, sunt realităţi sufleteşti populare (comune)." (Bădescu: 2001, 188)*

Straturile de adâncime definitorii pentru sociabilitatea omenească sunt, deci, de tipar comunional. *Învăţăturile* – sursele socializării primare sunt localizate în *folclor* şi în *credinţă*. Adeseori folclorul şi credinţa sunt unificate într-un singur sistem, cum este cazul românilor, substratul acesta primar fiind numit de Eliade *creştinism cosmic* (vezi mai sus).

> „Latenţele difuze s-au descărcat ... sub o formă de creativitate denumită *folclor* şi astfel s-a constituit *substratul culturilor populare*, cea mai importantă acumulare a omenirii, fără de care, omul decade în semianimalitate." (Bădescu: 2001, 180)

Conceptul de latenţe ne trimite la axioma de importanţă fundamentală: realitatea la care umanitatea are acces este dăruită, nu este pur şi simplu naturală, adică dată. Realitatea ca dar este inteligibilă în virtutea *libertăţii* insului de a alege. Arătam mai devreme că cele două mari cadre ale alegerii omului sunt *profesia* şi familia. Libertatea de alegere în afara cadrelor conduce la ratarea *întâlnirilor* şi deci, la eşecul socialităţii. Într-adevăr, socialitatea poate eşua, în sensul că există riscul ca insul să nu se integreze niciunde: insul egoist şi societăţile masificate (constituite din inşi care *nu* se întâlnesc deşi se intersectează în cadrul societăţilor îndoctrinate sau al oraşului consumerist, etc.).

Când latenţele sunt actualizate lumea se îmbunătăţeşte (oamenii se recunosc, se întâlnesc, viaţa are sens etc.). Trăirea prin care această transformare devine posibilă se numeşte iubire, în sensul de asumare şi de dăruire necondiţionată către aproapele (iubirea creştină – agape). Calea principală de acces la sacru este *rugăciunea*. Rugăciunea este o altă tehnică de integrare în viaţa comunională, alături de participarea la marile sărbători. Rugăciunea este formula şi cadrul maximal al

socializării, în sensul că ea face din ins „unul şi acelaşi cu sufletul înălţat al poporului credincios, trăitor". (Bădescu: 2001, 638)

Cadrele actualizării latenţelor

Arătam mai înainte că în timpul linear al cotidianului, al conjuncturalului – numit şi timp *profan* de către Eliade, omul are acces la sacru – şi deci la marile energii ale vieţii, prin *profesie* şi *familie*. Dincolo de aceste locuri ale întâlnirii, insul îşi poate actualiza latenţele în cadrul şi pe durata *marilor sărbători*, care se dovedesc tot atâtea căi directe de acces la timpul sacru. În cuprinsul acestor interpolări temporale care sunt sărbătorilor, comunitatea se reordonează prin apelul la *învăţăturile* întemeietoare. Un alt cadru colectiv „obiectiv" unde se poate developa sursa colectivă a socialităţii este *comunitatea de ofensă* (reacţia la *rău*). Durkheim a arătat că prin analiza dreptului, unde sunt codificate faptele reparatorii ale conştiinţei colective, sociologia poate întreprinde inferenţial analiza evoluţiei societăţilor şi a gradului lor de „normalitate".

> Împiedicarea manifestării voinţei reparatorii a comunităţilor în faţa răului este unul dintre cele mai eficiente mijloace de dezintegrare socială. Atunci când marile majorităţi nu mai au puterea de a-şi reface ordinea în faţa ofensatorilor spunem că respectiva societate se află în mare pericol (parte a definiţiei *anormalităţii* sociale). Reacţia la rău este în primul rând de natură simbolică – ordinea este mai întâi de toate o definiţie culturală, iar stratul social însărcinat cu apărarea acestor definiţii este clasa intelectualilor. Aceasta este singura lor legitimitate, motivare de a fi, de a se constitui ca o categorie distinctă. Când societăţile sunt dominate de *intelectuali decăzuţi de la misiunea lor* – de

inteligentsie –atunci societăţile se află în faţa unei dintre cele mai mari provocări ale istoriei lor, aceea de a fi părăsite sau parazitate de corpul social menit să le protejeze, să „le taie drumul prin istorie". Fenomenul se produce, de regulă, atunci când elitele suferă de complexul de inferioritate în faţa unui model oarecare (de regulă occidental, pentru epoca modernă) pe care vor să-l impună, cel mai adesea prin imitaţie, poporului pe care îl domină şi în raport cu care suferă de un complex de superioritate, dispreţuindu-l. Acest aspect devine evident în conduitele acestor elite, condiţionate aproape în exclusivitate de câştigurile aferente unor proiecte *fără relevanţă* în raport cu *nevoile* reale (documentate statistic) ale comunităţii pe care o „îndrumă". Adesea acestea elite ignoră cu desăvârşire probleme precum: situaţia ţărănimii, demnitatea naţională, sănătatea imaginii naţionale în afara ţării, utilitatea curriculei şcolare, provocările evoluţiilor urbane, chestiunea competitivităţii naţionale, sănătatea naţională, etc. – în general toate problemele care, odată aplecate asupra lor, se pot constitui în premise ale dezvoltării naţionale. Atunci când tratează probleme cu impact asupra comunităţii naţionale o fac fragmentar, fără conştiinţa contextului şi fără vreo empatizare cu realităţile din teren. Analizele rezultate, deşi pot fi sofisticate, sunt lipsite de *sens* pentru că ignoră tocmai sursa acestuia, *realitatea comunională* care este naţiunea.

Marile colectivităţi în care elitele nu-şi mai îndeplinesc corect funcţia devin *societăţi abandonate*. După defecţiunea elitelor intelectuale, al doilea mare mecanism care nu mai funcţionează în aceste societăţi este *statul*, în care procesele de acumulare a bogăţiei capătă caracter comprador (capitalism de pradă) efect, în mare măsură, al unei administraţii leneşe, grosolane, inepte şi redistributive. Mai departe, principalele consecinţe ale incapacităţii dobândite a marilor comunităţi de a-şi proteja ordinea, deci *socialitatea,* sunt: degradarea

eticii muncii şi a manifestărilor din spaţiul public. Insul obişnuit, deşi are şcoală, devine un „needucat". Mizeria socială prin erodarea eticii muncii şi barbarizarea spaţiului public sunt cele mai evidente fenomene ale societăţilor abandonate, acolo unde intelectualul îşi dă mâna cu politicianul şi cu capitalismul comprador în parazitarea societăţii, devenită în ochii lor nedemnă. Această perspectivă este principala dimensiune a „viziunii" lor asupra lumii.

O primă concluzie: homo sapiens şi homo religiosus

Socialitatea – capacitatea insului de a se manifesta ca fiinţă socială, este un *dar,* o posibilitate. Aici este, iată, marea diferenţă dintre om şi animal. Omul nu poate fi social doar prin animalitatea sa – care, ne spune sociobiologia, nu există nici aceasta ca atare ci ca un determinat bio-cultural. Pentru a dobândi acces la propria umanitate, omul trebuie să-şi actualizeze integral potenţialul. Pentru aceasta el trebuie să-şi actualizeze *latenţele* sufleteşti cu care este dăruit în *cadre* definite de *învăţături*. Rezultatul este *comuniunea* inşilor între ei şi, al acestora cu planul transcendentului, „divin". Din perspectiva sociologiei noologice *homo religiosus* este condiţia omului de a fi *homo sapiens.* Cea mai puternică „invenţie" sociologică prin care omul îşi poate maximiza potenţialul de socialitate se numeşte *iubirea aproapelui*, complex de trăire axial în cadrul *învăţăturii* creştine.

Învăţăturile – socialitatea ca potenţial. Legea contingenţei

Socialitatea este o trăsătură intrinsecă a omului şi, în acelaşi timp, reprezintă *o potenţialitate*. Înţelegem acest

aspect prin noţiunea *realităţii ca dar nu pur şi simplu ca dat*. Socialitatea se actualizează în funcţie de *memoria comunităţii* fixată în *învăţături*. Acestea au rolul de:

- fixare a sensurilor care fac posibilă ordinea socială prin
- explicitarea semnificaţiilor privind unitatea lumii şi a omului (aceasta este „metanaraţiunea" – cum o definesc postmodernii, care face posibilă existenţa marilor comunităţi, inclusiv a societăţilor naţionale);
- determinare a căilor şi metodelor prin care „personalitatea fiinţei omeneşti se poate afirma deplin"

În esenţă, învăţăturile fixează trăsăturile „eu-lui" pe ansamblul epocilor în raport cu ordinea socială dezirabilă, în cadrul unei socialităţi revelate. *Credinţa are puterea renovării socialităţii prin fixarea cadrelor eului pe durata lungă a evoluţiei culturilor şi civilizaţiilor care, la rândul lor se revendică dintr-un ansamblu de învăţături.* (cf. Bădescu: 2001, 231)

Caracterul potenţial al socialităţii este explicitat şi în cadrul *legii contingenţei* formulată de către sociologul cernăuţean Tr Brăileanu şi aprofundată de I Bădescu în lucrarea sa citată deja. În raport cu logica speciei şi cu posibilităţile nenumărate ale socialităţii omeneşti, un ins particular se poate naşte sau nu. Acesta este primul aspect al legii contingenţei, formulată de către Tr Brăileanu. Cel de-al doilea aspect se referă la măsura şi modul (*cum)* în care insul particular, odată născut, îşi dă măsura lui proprie. Dacă realităţile din orizontul său de viaţă sporesc, spunem că insul acela „şi-a dat măsura lui", adică s-a realizat pe sine ca personalitate şi, implicit, a contribuit la întărirea comunităţii din care face parte. „Legea contingenţei latenţelor sufleteşti" trimite, aşadar, la planul relaţiei dintre ordinea naturală

şi cea spirituală. *Ordinea naturală ascultă de legile cauzale ale necesităţii, în timp ce ordinea spirituală depinde în foarte măsura de context şi de puterea insului de-şi da măsura sa.* (cf. Bădescu: 2001, 295). Corolarul legii contingenţei latenţelor sufleteşti este împlinirea omului în cadrul comunităţii care ni se dezvăluie şi sub calitatea sa de cadru spiritual – cadru în care se instituie relaţia de comuniune şi se realizează acea unitate de înţeles pe care latinii o numeau *conventus, cuvânt, înţelegere etc.*

Cuvântul (conventus) şi fiinţa socială – cadre ale socialităţii

Cuvântul, Conventus, comunitatea ca trăire spirituală, este locul unde umanitatea ca sistem sociobiologic îşi stochează cadrele evolutive, memoria numită cultură (ne amintim că tradiţia este principalul avantaj competitiv al omului ca fiinţă socială în raport cu alte specii). Aici avem una dintre cele mai puternice explicaţii ale *nemuririi sufletului*. Insul, chiar dacă dispare fizic prin moarte, *se adaugă* comunităţii prin cele create de el, pe care le „depozitează" în zestrea de răspunsuri ale comunităţii sale în faţa provocărilor istoriei. Nemurirea sufletului devine componentă a perfecţionării constante a socialităţii omeneşti. Cadrul în care se petrece fenomenul adăugării noastre la ceilalţi se numeşte *comunitate* iar fenomenul comunitar este, la rândul său, posibil graţie acelei unităţi de sens care este cuvântul, *conventus*. Conventus reprezintă, pe faţeta sa sociologică, structura socială nucleară întemeiată pe *unitatea de sens*, pe „miracolul ţinerii împreună în acelaşi înţeles" (Bădescu: 2001, 362) a celor care compun nodurile unei atari structuri.

> Ne dăm seama de importanţa timpului pierdut de o bună parte dintre noi în faţa cuvintelor fără sens

transmise de mijloacele zise „de informare" în masă. Adesea societăţile ies „în pierdere" ca urmare a bătăliilor purtate fără responsabilitate sau cu mijloace neadecvate în spaţiul public al cuvintelor. Totodată, realizăm că nu orice cuvânt „zideşte". Cuvântul care construieşte contribuie la adâncirea cunoaşterii şi autocunoaşterii. Cuvântul care deconstruieşte zăpăceşte, derutează, isterizează inşi şi comunităţi. Interesant este că una dintre cele mai importante condiţii ale construcţiei prin cuvânt este liniştea, adică cât mai puţine vorbe. Cuvântul cu încărcătură meditativă, tipic pentru marile credinţe se pare că nu este, din păcate, prea prezent în reprezentările realităţii din mass-media.

Procesele de adăugare (creştere) compun *fiinţa socială* şi aici avem fixate „cele mai înalte daruri ale fiinţei omeneşti: sufletul, graiul, memoria, talentul, vocaţia, eroismul, martiriul, geniul şi sfinţenia." (Bădescu: 2001, 296)

Toate elementele înşirate aici sunt parte ale socialităţii omeneşti. Le vom explicita foarte pe scurt:

- vocaţia: actualizarea necondiţionată prin profesie a *darurilor*, a posibilităţilor insului;
- eroismul: asumarea de către ins a comunităţii şi dăruirea sa necondiţionată, în condiţii critice pentru societate;
- martirajul: sacrificarea de bună voie a insului pentru credinţă, mai ales în condiţii în care comunitatea sa este persecutată;

  „Prin acestea două [eroismul şi martirajul], fiinţa socială, fiinţa socială în lume se împlineşte la cote de neaşteptată biruinţă când totul pare pierdut, dezvăluindu-se astfel parcă mai convingător caracterul dăruit al existenţei omeneşti." (Bădescu: 2001, 295)
- geniul: este „expresia puterii maximale a sufletului", cadru al „revelaţiei naturale", al

energiilor populare; atât de puternică este forţa energiilor canalizate: aceasta poate încorpora direcţia de manifestare a comunităţii naţionale sau chiar a umanităţii, încât genialitatea poate fi periclitată de puterea nemăsurată a ego-ului (orgoliului) şi deci poate fi opusă celeilalte modalităţi de afirmare a fiinţei sociale – sfinţeniei;

- sfinţenia este întruparea maximală a puterilor sufleteşti în orizontul revelaţiei supranaturale (prin Iisus Hristos); puterea este mai mult decât sintetizarea energiilor colective, ea derivă direct din transcedent.

> *„Formele cele mai reprezentative şi mai întărite ale cadrului de afirmare a fiinţei sociale în lume sunt geniul şi sfântul. În aceste forme, trăirea pierde orice coeficient egoist şi se realizează ca suflet colectiv, ridicat la cer sub forma revelaţiei naturale, cu geniul, şi a celei supranaturale, cu sfântul (Bădescu: 2001, 295)*

În general, putem spune că *fiinţa socială* reprezintă posibilităţile nelimitate de manifestare ale socialităţii, „totalitatea modurile de fiinţare" (Bădescu: 2001, 295) ale omului.

Imperativele socialităţii

Prin învăţături sunt fixate *imperativele* socialităţii. Acestea se referă la finalităţile esenţiale ale tradiţiilor, miturilor etc., cât şi la condiţiile minimale de agregare a marilor spaţii comunitare şi de manifestare a libertăţii umane. Ne vom referi aici la două dintre acestea: imperativul întregului şi imperativul naţional.

Imperativul întregului se referă la faptul că omul este o *totalitate latentă* care este supusă constant eroziunii şi deci îndepărtării de sine şi de semeni. Conceptul de *totalitate latentă* trimite la potenţialul de realitate dăruită pe care îl are la dispoziţie un ins pentru autorealizarea sa. Pentru recuperarea totalităţii, actul concret-pragmatic trebuie completat de actul întregitor spiritual (un exemplu este combinarea faptei cu rugăciunea; dacă acest lucru nu este la „îndemână", atunci cel puţin empatia cu fenomenul de studiu, condiţie pusă de Weber în „sociologia interpretativă" sau de Mills în „imaginaţia sociologică"). În acelaşi timp, imperativul întregului arată că **pentru înţelegerea realităţii este necesară înţelegerea contextului simbolic.** La rândul său, acesta este accesibil insului prin practicarea culturii care trimite la sensuri. Crizele şi anomaliile sociale nu semnifică decât *absenţa* unor componente ale fenomenelor sociale (vezi Bădescu: 2001, 711, 523 passim).

Imperativul naţional este mai cu seamă condiţia cunoaşterii şi acţiunii intelectualului. Celelalte categorii sociale şi-l asumă implicit, prin faptul că „îşi văd de treabă" în raport cu ocupaţia pe care o au. Având funcţia de păzitori şi promotori ai stocului de cadre şi învăţături, intelectualii sunt primii responsabili de actualizarea propriului popor în competiţia internaţională, prin construcţia cadrelor politice, economice, juridice şi culturale de manifestare a energiilor sociale şi individuale.

> *„Problema mea ca român în timp este deci aceasta: «cum se înveşnicesc românii?» (sau, la scară strict istorică, cum se perpetuează ei în şi prin timpul lor, trăit de ei ca timp etnic). Timpul este, iată, categorie obiectivă şi totodată categorie trăitoare. Eu sunt purtătorul acestei întrebări, că vreau ori că nu vreau. Şi, în final,*

mă adaug ori mă scad din veşnicia lor, adică existenţa mea este un «scăzământ ontologic». Când răspund întrebării, eu mă descopăr în ipostasul general al celor care trăiesc istoria ca pe o cale a neamului întreg, împărtăşită de mine, cel ce trece, cu cei de dinaintea mea, din vremea mea şi de după mine, ca pe o vale a mântuirii. Eu mă înveşnicesc în secvenţa de istorie care-mi revine prin darul vieţii numai prin şi numai dacă mă pot mântui cu tot cu neamul meu, cu cei de aceeaşi apartenenţă cu mine, ca unii pe care-i port în fiinţa mea; în caz contrar, eu sunt un eşec. Deci omul este locul bun sau rău al existenţei şi acesta este sensul acelei afirmaţii din limba română: «omul sfinţeşte locul.»" (Bădescu: 2001, 362).

Solidaritatea organică şi solidaritatea mecanică sunt cele două mari tipuri de structurare socială, identificate de Emil Durkheim. Fiecare dintre acestea structurează realitatea în funcţie de propriile imperative. Vom rememora pe scurt cele două tipologii:

*„A acumula ceea ce te poate **deosebi** la maximum de alţii, păstrându-te în serviciul lor nesilit – iată imperativul solidarităţii organice.*

*A acumula ceea ce te poate **asemăna** (apropia) la maximum de ceilalţi fără a pierde prin aceasta din intensitatea actelor sufleteşti – iată imperativul solidarităţii mecanice." (Bădescu: 2001, 205, s.a.)*

Structurile sociale corespondente solidarităţii mecanice sunt comunităţile tradiţionale, centrate pe omul comunitar-religios. Ordinea corespondentă solidarităţii organice este societatea industrială, cristalizată în jurul diviziunii funcţionale a muncii şi a profesiei.

Insul şi planul transcendental

Am înţeles până acum că socialitatea priveşte realizarea insului în cadrul comunităţii. Comunitatea a fost principalul actor al manifestării socialităţii. Vom muta acum accentul înspre individ relevând, pe scurt, câteva din „tehnicile" con*sacrate* de integrare în absolut (transcendent). Am numit deja, cu ajutorul prof. Bădescu, rugăciunea.

Adiacent acesteia trebuie să precizăm că „accesul la cer trece prin inimă". Sociologia a descoperit fenomenul în vremea lui Rousseau, care arăta că „legile înscrise în inimi" sunt cele mai importante dintre legi, fără de care nu se poate guverna. Aceste legi „menţin poporul în spiritul rânduielilor şi înlocuiesc pe nesimţite forţa autorităţii prin forţa deprinderii." (Rousseau, **Contractul social**, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p.161). Ca o curiozitate menţionăm că Rousseau era raţionalist şi contractualist. O asemenea concluzie într-o carte despre importanţa *contractului*, întemeiat pe asocierea din interes a inşilor liberi în virtutea raţiunii lor personale, pentru a nu mai asculta decât de ei înşişi, ne îndeamnă să conchidem că energia socială care structurează cu adevărat omul depăşeşte cadrul individual. Socialitatea omului stă, cum arătam mai înainte, „între cer şi inimă". Credinţa pentru a nu fi abstractă trebuie să treacă prin „inimă", adică prin spaţiul social concret al comuniunii. **Elementele bazale care fixează socialitatea umană în planul transcendental, sunt credinţa, nădejdea şi dragostea** (Marcu Ascetul în **Filocalia**, I, 279). Stările care periclitează până la obliterare funcţionarea acestor punţi către transcendent se numesc *păcate* şi cel mai grav dintre ele este numit în scrierile sfinţilor părinţi *slava deşartă*. Aceasta este o mixtură între orgoliu, îngâmfare, mânie, pofte materiale şi fiziologice, alte dezordini psihologice. Cert este că slava deşartă „face mintea să se

pronunţe cu uşurătate" (Evagrie Ponticul, idem, p. 84), denaturând proiecţia socială a forţei spirituale şi raţionale a insului. Fără înfrânare şi smerenie, omul poate deveni repede idolatru, bârfitor şi nestăpânit. Defăimarea aproapelui produce „sminteală", spun Sfinţii părinţi, tot atât de mult cum neascultarea şi împietrirea spiritului îl transformă pe insul astfel nevoit în „nesimţit" (Evagrie Ponticul, idem, p.59). Prin păcat, omul decade din condiţia umanităţii sale devenind „dobitoc", adică ins nevoit, supus nevoilor biologice şi neastâmpărului unei psihologii rămasă fără îndrumare spirituală.

***

Sociologia noologică este, după cum vedem, ştiinţă militantă. Este militantă ca şi sociologia gustiană cu care se întâlneşte în finalitatea sa naţională – scopul universal al sociologiei este mai întâi naţiunea, chiar dacă o depăşeşte prin universalitatea instrumentului metodologic.

Discursul ştiinţific dominant, de tip pozitivist, consideră credinţa un factor marginal şi perturbator pentru analiza ştiinţifică. Credem că am prezentat o succesiune de argumente care arată contrariul: dimensiunea spirituală, mai cu seamă cea transcendentală, este definitorie pentru calitatea omului de fiinţă socială, deci nu vom putea înţelege structura societăţii prin etichetarea unui fenomen în raport cu care, recunoaştem, avem prea puţine instrumente de analiză. Dificultatea cea mare este că sociologia noologică solicită cercetătorului depăşirea condiţiei sale comode, de „neutralism axiologic". Este drept, sociologia gustiană a fost prima care a solicitat acest lucru, lansând imperativul sociologiei ca „ştiinţă naţională", însă acum cercetătorul este obligat să-şi

redescopere el însuşi dimensiunea credinţei pentru a putea avea acces la realitatea aceasta întemeietoare.

Concluzii

- Socialitatea reprezintă calitatea de fiinţă socială a omului.
- Am analizat problema socialităţii pe mai multe paliere: sociobiologic, antropologic şi noologic.
- Din punctul de vedere al sociobiologiei socialitatea depăşeşte la om nivelul biologic. Energia de fond care susţine conduita socială a omului se numeşte *altruism* şi finalitatea acesteia este *comunitatea*. Omul şi-a înregistrat succesele asociative în *tradiţii* (în cultură).
- În plan antropologic, al analizei arhetipurilor putem conchide: determinantele culturale ale sociabilităţii sunt înscrise în mituri, în experienţe primordiale, localizate in illo tempore, într-un „timp de dinainte de timp". Aceste tradiţii sunt înscrise în *arhetipuri* care unifică spaţii sociale-geografice de mare întindere, transgresând psihologiile individuale şi logica socială particulară prin intermediul *inconştientului colectiv*. Inconştientul colectiv distribuie inşilor posibilitatea *înălţării la adevărurile universale* şi astfel, la tehnicile comuniunii.
- Sociologia noologică ne atrage atenţia că realitatea are o componentă transcendentală foarte puternică, definitorie pentru umanitate. Energiile care oferă argumente pentru acest strat - energii *ne*create - se numesc *latenţe*. Acestea sunt actualizate experienţial în *învăţături*, care, la rândul lor, capătă eficacitate în *cadre* speciale de manifestare numite *cadre noologice* sau spirituale. C*omunitatea* în calitatea ei de

comuniune de trăire poate fi socotită ea însăşi un cadru noologic. *Trăirea* este principalul mijloc prin care omul are acces la propriul său potenţial de socialitate, prin actualizarea latenţelor şi prin urmarea învăţăturilor. Transcendentul şi credinţa conferă omului sens, conexându-l pe acesta la semnificaţiile majore ale realităţii. Nevoia omului de a înţelege lucrurile în raport cu adevărul se fixează în structurile realului ca *imperativ al întregului*. Acest imperativ devine inteligbil la scara comunităţilor, care sunt tot atâtea trepte de integrare dirijate de *imperativul naţional*.

7 Societatea şi voinţa socială

Şcoala sociologică de la Bucureşti este una dintre primele care posedă un corpus teoretic unitar cu privire la cunoaşterea societăţii în întregul ei. Axa paradigmatică a acestuia porneşte de la faptul că esenţa realităţii sociale este voinţa socială, aceasta din urmă fiind expresia conştiinţei de sine.

Actualitatea socială

Actualitatea socială **este măsura în care, prin intermediul voinţei sociale, transformăm potenţialităţile (numite *cadre* de Gusti), în *manifestări***, în activităţi de natură economică, spirituală, juridică, politică.

Actualitatea socială, percepţia noastră asupra societăţii (asupra prezentului, trecutului şi viitorului nostru în cadrul societăţii), este indisolubil legată de nivelul voinţei sociale, prin aceea că percepţia asupra realităţii este la rândul ei determinată de un sistem de scopuri şi valori. Cu alte cuvinte, **capacitatea de transformare a cadrelor prin intermediul manifestărilor depinde de calitatea şi „înălţimea" scopurilor, de valorile asumate sau dominante la un moment dat în societate.**

> *"Individul este conştient de puterea de socializare a scopurilor şi valorilor pe care le doreşte. În această stare de conştiinţă constă actualitatea socială.* ***Natura actualităţii sociale***

este, aşadar, în intimitatea ei voinţa socială.” *(Gusti, I, 214, s.n.).*

Ne dăm seama de amploarea problemelor sociale generate de fenomenul diminuării conştiinţei de sine. Procesul înţelegerii şi asumării unor valori aparţine fenomenelor conştiinţei de sine.

Fenomenul de pierdere a conştiinţei sociale se numeşte *masificare*. Societatea se descompune într-o sumă de indivizi care cu greu mai cred în valorile unificatoare ale comunităţii: în tradiţii, mituri, valori naţionale etc. Societatea se dizolvă într-o sumă de grupări structurate după interese mai mult sau mai puţin obscure.

Nivelul conştiinţei de sine este condiţionat în mare parte de înălţimea idealului la care aderăm. Umanitatea nu poate supravieţui nevoii de ideal, alungarea elementelor spirituale veritabile naşte false mitologii, false valori şi odată cu acestea îşi fac apariţia şi falşii profeţi, demagogii, care încearcă să convingă publicul de un „adevăr” sau altul. Semnul ponderii falşilor profeţi într-o societate cum este cea românească ar putea fi predominanţa „analiştilor politici” – fără de profesie – în comparaţie cu prezenţa specialiştilor veritabili, în toate probleme dezbătute public din 1989 încoace.

A nu distinge scopurile şi mijloacele, poate însemna nu numai cinism şi imbecilizare socială, dar poate fi şi semnul corupţiei. Indivizii care nu fac distincţia dintre scopuri şi mijloace au voinţă socială limitată. Indivizii cu voinţa socială cea mai înaintată se realizează pe ei înşişi, asigurând, în acelaşi timp, propăşirea colectivităţii. În această categorie intră marii întemeietori, marile spirite (pentru nivelul de dezvoltare al voinţei vezi Gusti, I, p.219).

Voinţa socială şi realitatea socială

> *„**Voinţa socială este esenţa realităţii sociale** ... pentru că este izvorul întregii vieţi sociale, realitate pe care o găsim înapoia tuturor fenomenelor sociale, acestea fiind produsele şi creaţiile ei." (Gusti, 1999, p.42).*

> *„**Realitatea socială** ... înfăţişează un domeniu de activitate conştientă, în care voinţa umană urmăreşte scopuri, mânuieşte mijloace şi în care faptele capătă un înţeles." (Gusti, 1999, p.42)*

> ***Activitatea socială** este de natură creatoare şi-şi are izvorul în voinţa liberă a omului, nu în cauzele oarbe ale naturii. De aceea susţinem că voinţa socială este esenţa realităţii sociale." (Gusti, 1999, p.42)*

Voinţă socială, *realitate socială* şi *activitate socială*, iată trei noţiuni prin care sistemul sociologic gustian ne garantează accesul la înţelegerea societăţii. **Realitatea socială este mai mult decât actualitatea, în sensul că înlăuntrul realităţii se regăsesc şi factorii ce condiţionează o societate şi care decurg din trecutul acesteia, numiţi *cadre*.**[18]

Pe de altă parte, actualitatea este **realitatea conştientizată**.

Societatea este o entitate activă, prin manifestarea liberă a energiilor individuale. Oamenii sunt liberi în funcţie de nivelul conştiinţei de sine, în concordanţă cu dezvoltarea personalităţii. Realitatea socială devine, deci, o chestiune de personalitate. Raportul dintre voinţă şi mediul înconjurător (cadrele) este reglementat prin

---

[18] Vezi capitolul următor, **Paralelismul sociologic**

legea paralelismului sociologic sau a echilibrului social – chestiune pe care o vom discuta în capitolul următor.

Indivizii sunt prezenţi în societate în funcţie de **lungimea voinţei** lor. Cât de departe doresc să ajungă indivizii prin modul lor de acţiune? Gusti arată că, cu cât acţiunea individului este mai aproape de societate, de nevoile acesteia, cu cât idealul este mai înalt, cu atât lungimea voinţei sociale este mai mare.
Vedem astfel că ingredientul cel mai important al acţiunii omeneşti este idealul (principiul moral) în virtutea căruia acţionează. Cel mai înalt ideal uman este punerea energiei individului în slujba comunităţii, conştientizarea de către acesta că nu poate exista ca individ în afara societăţii, că viaţa lui îşi are rosturi numai în raport cu comunitatea. Un individ cu voinţă socială pe deplin maturizată, determinată de o înaltă conştiinţă de sine, va fi întotdeauna parte a unei elite naţionale, chiar dacă nu neapărat şi guvernante, îşi va orienta eforturile în raport cu problemele comunităţii, în funcţie de vocaţia sa profesională şi organizatorică, indiferent de domeniu, indiferent că acesta se numeşte artă sau industrie, armată sau politică externă, asistenţă socială sau transporturi etc.

> Gusti este fondatorul sociologiei naţiunii, plecând de la noţiunile de unitate socială şi de voinţă socială. Sociologia în concepţia sa, nu poate fi decât militantă, *sociologia militans*, având ca finalitate îndreptarea stărilor de lucruri precare şi dezvoltarea ţării. El a reuşit să demonstreze că bunăstarea individului nu poate fi suficientă în sine, limitarea acţiunilor individuale la propria bunăstare conducând la un masiv proces de deculturaţie, de desocializare şi alienare. O societate întemeiată exclusiv pe principiul bunăstării individuale este o societate masificată, fapt demonstrat ulterior în

sociologia americană, de după cel de-al doilea război mondial. Dacă în societăţile libere, occidentale, centrarea individului pe sine poate conduce la alienarea societăţilor (societăţi masificate, axate pe "**a avea**" în loc de "**a fi**"), pentru societăţile vitregite de istorie, fenomenul individualismului poate avea efecte catastrofale, sinonime cu prăbuşirea statului şi a fiinţei naţionale. În aceste societăţi, individualismul ridicat la rang de conduită politică generează ceea ce Eminescu, Gherea, Motru şi Manoilescu au numit *politicianism*. În plan economic, politicianismul – generat de o elită selectată negativ, este sursa principală a *dezvoltării subdezvoltării*, aşa cum strălucit au arătat Eminescu şi Manoilescu şi, după ei, cercetătorii americani Wallerstein, S. Amin, Arrighi şi Gunder-Frank. Din acest punct de vedere, vom observa că o pătură socială conducătoare coruptă, promotoare a politicianismului, adică a selecţiei negative (a nonvalorilor) are o voinţă socială minimală.

Componenta sufletească, a comuniunii în spirit cu Celălalt, este foarte interesant tratată de Eric Fromm, important reprezentant al psihologiei umaniste. Societatea consumeristă, în ciuda perceptelor sale liberale şi a celor axate pe drepturile omului, striveşte individul, autonomia acestuia, prin neantizarea acestuia sub presiunea eficienţei materiale, concretizate în acţiuni reduse la "a avea". Societatea devine alienantă, cu un sistem de ordine bazat exclusiv pe reguli de sistem. Condiţia revenirii omului la deplinătatea energiilor sale naturale este "întoarcerea la comunitate" prin intermediul culturii şi al tradiţiei. Omul, arată Fromm, nu este atât o fiinţă consumatoare, cât una productivă (altfel decât în purul sens material, o producţie mai degrabă reproductivă). Pentru a fi "productiv", omul trebuie să se preocupe nu atât de **a avea** cât de **a fi**. Abia atunci când

> omul va avea posibilitatea să fie orientat către fiinţa sa, către **a fi**, vom putea vorbi de o socializare pozitivă (clăditoare am spune noi, din punctul de vedere al omului ca fiinţă integrală, din punct de vedere sufletesc şi spiritual, nu atât psihologic şi material), până atunci, societăţile omeneşti moderne continuând să fie constant afectate de efectele unei socializări negative (deconstructive). (vezi I. Ungureanu, p.58-59)

Revenind la problema voinţei sociale, este important să reţinem că aceasta este elementul definitoriu pentru structurarea comunităţilor omeneşti:

> *"Voinţa dă ... societăţilor umane relativa lor autonomie faţă de* cosmosul *înconjurător, de aceea o şi socotim ca esenţă a vieţii sociale." (Gusti, I, 260)*

Voinţa socială poate fi asemuită cu energia, fluidul vital – ca în unele filosofii orientale. În absenţa acesteia nu ne-am putea imagina şi nu am putea trăi devenirea socială. Totodată, prin blocarea voinţei sociale în societate apar grave tulburări la nivelul celor **patru paliere de manifestare ale sale**: economice, spirituale, politice, juridice (pentru cadre şi manifestări vezi Gusti, I, 237, 260 şi passim).

De asemenea, nu putem înţelege modul de formare, de concretizare, al voinţei sociale în afara *socializării* şi în afara *conştiinţei*. Voinţa este socială tocmai prin ingredientul său teleologic, prin ierarhia scopurilor, prin cultura scopurilor (a finalităţilor). Voinţa socială se formează prin cultură şi poate fi blocată prin distrugerea culturii şi a oportunităţilor unui popor de a-şi manifesta liber dezideratele economice, politice, sociale etc. Iată mai jos câteva enunţuri paradigmatice cu privire la caracterul cultural al voinţei sociale:

1. Voinţa socială "nu este un instinct orb, nici un principiu alogic, ci un sistem de energii, ca forme categoriale ale conştiinţei de sine." (Gusti, I, p.358).
2. "Voinţa niciodată nu se poate desface de conştiinţă, pentru că, datorită mecanismului ei teleologic, prin definiţie urmăreşte scopuri şi mânuieşte mijloace …" (idem, p.343).
3. "Orice voinţă este îndreptată către un scop, orice voinţă este determinată de un anumit scop şi este înţeleasă numai prin acest scop … Fiecare stabilire de scopuri cuprinde însă un moment de apreciere, de valorizare, fiecare stabilire de scopuri este în acelaşi timp o stabilire de valori … Scopul valorizat nu este niciodată izolat, el este condiţionat … social …" (idem, p.214)
4. De altfel, "voinţa este un factor de socializare neîntreruptă, scopurile şi mijloacele fiind ambele sociale." (Gusti, I, p.270)

Energiile individuale sunt, iată, puternic dependente de voinţă. Suntem ceea ce suntem în funcţie de scopurile acţiunilor noastre. Desfăşurarea voinţei noastre este dependentă atât de afect cât mai ales de nivelul conştiinţei:

> *„ … Adevărata înţelegere se dobândeşte numai prin analiza constituţiei voinţei sociale, în* ***cele două categorii izvorâte din activitatea conştiinţei de sine*** *şi anume: 1) dintr-***o categorie afectivă***, alcătuită din sentimentele: iubirea de sine, simpatia şi religiozitatea şi 2) dintr-***o categorie raţională***, alcătuită din acele trei raporturi posibile dintre mijloace şi scopuri: a) lipsa de conştiinţă a scopurilor şi mijloacelor; b) conştiinţa numai a mijloacelor, fără aceea a*

scopurilor şi c) conştiinţa scopurilor şi conştiinţa mijloacelor." (Gusti, 1999, p.12, s.n.).

"Cunoaşterea voinţei sociale artificiale[19] *ne învaţă că societatea nu este condusă de raţiuni şi legi pur mecanice, nu este supusă unei pasivităţi fataliste ... Voinţa socială artificială poate fi ... îndreptată către cele mai înalte scopuri, către ideal politic şi etic." (idem, p.232).*

Concluzii

- *Actualitatea socială* este indisolubil legată de nivelul *voinţei sociale*, de natura acesteia. Aceasta pentru că *voinţa socială* fixează scopurile în funcţie de nivelul de dezvoltare al conştiinţei sociale. Vom putea spune că actualitatea socială este dependentă de natura scopurilor care determină variatele acţiuni sociale. Din această perspectivă, voinţa socială este esenţa *realităţii sociale* – domeniu de activitate conştientă prin stabilirea unor scopuri şi a mijloacelor de realizare a acestora. În concepţia gustiană, oamenii sunt liberi în funcţie de nivelul conştiinţei de sine, în concordanţă cu capacitatea de exprimare a voinţei sociale şi a personalităţii.

---

[19] "Voinţa socială este naturală ori artificială". Voinţa socială naturală este acea formă a voinţei care este condiţionată de anumite momente naturale, de care ea nu se poate emancipa, ea dă naştere formei sociale a *comunităţii*. ...Voinţa socială este artificială când este condusă de anumite scopuri pe care voinţa însăşi le-a ales între alte scopuri posibile, ea dă naştere *societăţii propriu-zise*" (Gusti, I, 229, s.a.).

- *Manifestările* economice, spirituale, politice şi juridice sunt definitorii pentru *actualitatea socială*.
- *Realitatea socială* este mai mult decât actualitatea socială întrucât cuprinde şi potenţialităţile, elementele care o condiţionează prin intermediul cadrelor.
- *Voinţa socială* are ca forme de expresie *manifestările sociale*, care sunt de natură economică, spirituală, politică şi juridică. Cu alte cuvinte, vorbim de „actualitatea unui popor" în funcţie de măsura în care acesta derulează ca manifestări de voinţă procese economice, spirituale (*manifestări constitutive*), pe care le reglementează juridic şi le organizează politic (*manifestări regulative*).

8 Paralelismul sociologic. Cadre şi manifestări

În cele ce urmează vom face o primă incursiune din orizontul teoriei gustiene în metodologia cunoaşterii sociologice dintr-o perspectivă mai puţin obişnuită.

În manualele uzuale, metodele de cunoaştere sunt considerate a fi *instrumentele* de tipul chestionarului, al interviului, al discuţiilor focalizate în grup (focus-grupurile) etc. Pe noi ne interesează însă ceva mai mult decât atât. Nici unul din aceste instrumente nu ne vor aduce roadele cunoaşterii dacă nu vom şti să le orientăm în teren. Rolul teoriilor este fundamental în acest sens. Teoria ghidează instrumentul de cercetare pe teren prin structura explicativă ipotetică pe care o dezvoltă. Există însă teorii care depăşesc nivelul acesta explicativ ipotetic.

Vom vedea astfel că teoriile care au putere suficientă de explicare pot fi în acelaşi timp şi metode concrete de cunoaştere. O teorie care este şi metodă de cunoaştere va trebui să poată răspunde la întrebarea generică: *cum cunoaştem?* Cum abordăm realitatea pentru a o putea înţelege? Teoria gustiană a paralelismului sociologic ne permite să *descriem* realitatea şi în acelaşi timp ne arată şi *cum putem explica*. Pe baza acestei teorii Şcoala sociologică de la Bucureşti a dezvoltat metoda monografică de cercetare, pe care o vom descrie sumar în ultima prelegere. Deocamdată ne vom referi la teoria paralelismului sociologic.

Legea paralelismului sociologic. Cadrele şi manifestările

Legea paralelismului sociologic formulată de Dimitrie Gusti arată că, în esenţă, viaţa socială are autonomie şi echilibru, atât ca obiect de cunoscut (de către sociolog, economist, istoric, politician, filosof etc.), cât şi în raport cu contextul, cu cadrele sale naturale, psihologice, istorice etc. Elementele sale componente, numite *cadre* şi *manifestări* se află într-o relaţie de codeterminare reciprocă. Condiţionarea manifestărilor de către cadre este numită *determinism sociologic.*

Manifestările sunt regulative şi constitutive. Cele regulative au funcţie ordonatoare în raport cu cele constitutive. Manifestările regulative sunt de natură politică şi juridică, iar manifestările constitutive sunt de natură economică şi spirituală. În acelaşi timp, manifestările sunt condiţionate de cadre sociale şi biologice.

Cadrele sunt de natură istorică şi psihologică, sufletească – precizează Gusti, iar cele naturale sunt de natură cosmică şi biologică. Cu alte cuvinte, prin cadre înţelegem ceea ce este dat pentru o societate, atât din punct de vedere social, cât şi din punct de vedere natural. Cum am precizat deja, cadrele se transformă în manifestări prin intermediul *voinţei sociale*. Toate acestea constituie un tot numit *societate* şi se supun legii paralelismului sociologic:

> *„Am stabilit prin urmare un întreit paralelism sociologic, cunoscut în sistemul şcolii de la Bucureşti sub denumirea de* **lege a paralelismului sociologic**, *care înseamnă, în altă terminologie,* ***un întreit echilibru social: un paralelism între manifestări, un paralelism între cadre şi un paralelism între cadre şi manifestări.***

Paralelismul acesta priveşte în acelaşi timp existenţa şi funcţionarea societăţii, ceea ce se indică uneori sub numele de statică socială, cât şi evoluţia societăţii, ceea ce se indică şi cu numele de dinamică socială. ***Societatea omenească nu poate fi redusă la nici unul din genurile ei de manifestări, fie ele economice, spirituale, etico-juridice şi politico-administrative****. Ea le cuprinde pe toate deodată şi nici nu se poate lipsi de vreuna în prezent sau în decursul dezvoltării ei, fără a risca să-şi vadă primejduit echilibrul.* ***Societatea omenească este înrâurită în acelaşi timp de cadrele cosmologic, biologic, psihic şi istoric****, fără să se poată lipsi de vreunul din ele, decât cu preţul unui dezechilibru. În sfârşit,* ***societatea omenească [prin manifestări] înrâureşte la rândul ei cadrele, ajungând în cazurile normale la o adaptare reciprocă sau la o formulă de echilibru*** *şi dimpotrivă, orice nepotrivire dintre cadre şi manifestări duce la dezechilibru social. ...*

În încheiere, subliniem că legea paralelismului sociologic sau a echilibrului social general nu are numai o valoare teoretică, ci şi practică. Prin respectarea ei, societăţile pot dobândi un echilibru mai trainic şi pot evita fenomenele de dezechilibru şi de dezagregare .... Pe calea aceasta sociologia poate întemeia ştiinţific politica şi deci alături de celelalte ştiinţe, ea poate servi îmbunătăţirii vieţii omeneşti." (Gusti, 1999, p.30-31, s.n.)

Aceasta este o observaţie foarte importantă, care permite înţelegerea societăţii omeneşti fără a produce „daune" de factură ideologică, demagogică acesteia. Ori

de câte ori cercetătorul interesat se îndepărtează de la această premisă, a autonomiei vieţii sociale, va cădea în necunoaştere. Cercetătorul şi omul politic trebuie să ţină seama de cele **trei niveluri de autonomie ale realităţii sociale: 1) de echilibrul propriu în interiorul componentelor sale active – numite manifestări, 2) înlăuntrul factorilor săi de condiţionare şi 3) între manifestări şi cadre** (Gusti, I, 266). Cu alte cuvinte, legea paralelismului sociologic statuează caracterul condiţional al relaţiilor dintre elementele vieţii sociale. Realitatea socială este mult prea complexă pentru a putea fi surprinsă doar într-o relaţie de cauzalitate directă, fiind o structură de fenomene ce se condiţionează reciproc.

Într-o epocă a pozitivismului agresiv, când reducem cu obstinaţie realitatea la relaţii de determinare cauzală directă, legea paralelismului sociologic ne reaminteşte un fapt tulburător de simplu, anume că realitatea este compusă din elemente care se condiţionează reciproc. Determinismul acesta este alcătuit din relaţionări şi efecte de condiţionare, şi mai puţin din evenimente legate liniar şi direct, de tip cauză-efect[20]. Astfel, înţelegerea realităţii prezente, a faptelor care îi conferă sens, decurge inevitabil din trecut. Aceeaşi problemă se pune pentru înţelegerea viitorului: elementele care îl fac posibil, sunt într-o măsură sau alta, identificabile în prezent şi în trecut (potenţialităţile societăţii: ceva ar putea fi pentru că există din timp premisele),

[20] O relaţie relativ precisă de determinare cauzală poate fi stabilită doar în interiorul seriei de elemente ce compun fenomenul social. Fenomenele sociale se constituie în serii unele faţă de altele, raporturile dintre ele fiind de codeterminare printr-o cauzalitate comună. Chestiunea relaţiilor de codeterminare în viaţa socială a fost strălucit rezolvată de cultura română de către A.D. Xenopol, prin teoria seriilor. Vezi în acest sens lucrarea sa, **Teoria istoriei**, editată la Paris în 1908, reeditată în 1997.

temporalităţi care devin astfel factori condiţionanţi. **Aceste potenţialităţi sau condiţii ale vieţii sociale sunt numite de către Dimitrie Gusti *cadre*.**

Atunci când într-o societate agenţii cunoaşterii, intelectualii, „rup" prezentul de trecut prin negarea sau ignorarea acestuia, comunitatea se dezorientează, viitorul devenind incert, „de necunoscut". Fenomenul se datorează separării prezentului de nişte standarde care, inevitabil, aparţin trecutului. Standardele în funcţie de care înţelegem „unde suntem", „unde vrem să ajungem" deja există, au fost deja „trăite" de noi sau de alte societăţii, ele aparţinând cadrelor sociale, istorice şi naturale care definesc contextul societăţii la un moment dat.

Să detaliem mai jos cele două noţiuni, de *manifestări* şi *cadre*.
Ne reamintim că la baza realităţii sociale se află voinţa socială.

> *Însă* ***"unitatea socială nu ne apare niciodată prin esenţa ei, prin voinţa socială, ci se desfăşoară fenomenologic într-o mulţime de activităţi sau*** **manifestări.** *... Putem deduce, desigur, din studiul manifestărilor sociale şi putem caracteriza, pornind de la ele, şi voinţa socială ... una din sarcinile cele mai de seamă ale sociologiei e să stabilească genurile principale de activităţi sau manifestări sociale." (Gusti, I, p.260).*

Expresia concretă (reală) a voinţei sociale este sinonimă cu formele pe care le ia acţiunea omenească în general, cu principalele activităţi ale societăţilor omeneşti, pe care Gusti le numeşte *manifestări* (ale voinţei sociale): economice, spirituale,

politice, juridice. Aceste manifestări de viaţă – cum le mai numeşte Gusti (I, 502) se desfăşoară într-un context semnificativ, condiţionat, dat de *cadre*:

> *"Esenţa societăţii este voinţa socială. ... Voinţa socială depune* ***ca manifestări*** *de viaţă: o activitate* economică *şi una* spirituală, reglementate *de o activitate* juridică *şi de o activitate* politică. ... ***Voinţa socială este condiţionată*** *în manifestările ei* cosmic, biologic, psihic şi istoric *[s.n.]. ... Schimbările suferite de societate în decursul timpului prin activităţile ei şi sub înrâurirea factorilor condiţionanţi le numim procese sociale. ..." (Gusti, I, 502).*

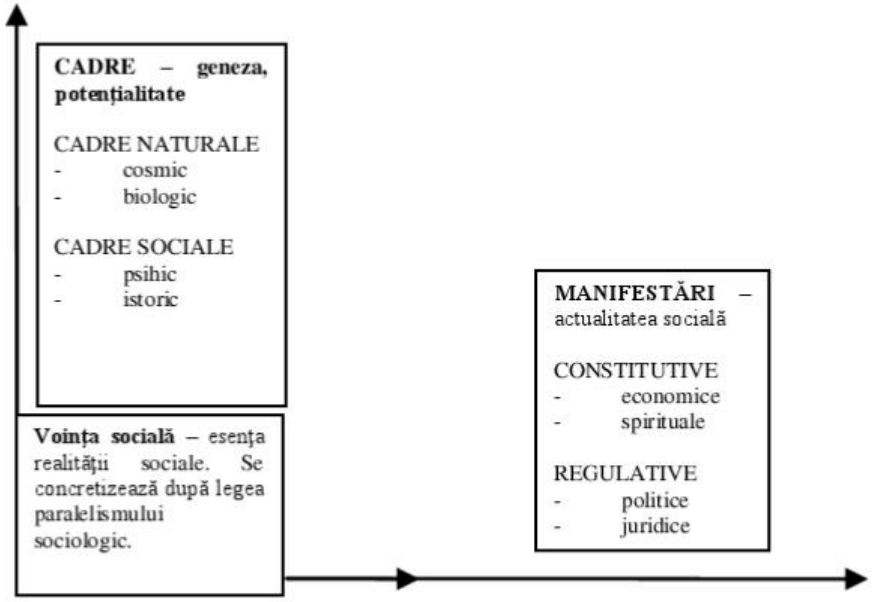
Determinismul dintre cadre şi manifestări. Determinismul social

Înainte de a trece la analiza implicaţiilor legii paralelismului sociologic sau a echilibrului social, va trebui să clarificăm cu mai multă precizie chestiunea raporturilor de condiţionare între cadre şi manifestări.

Realitatea socială, este compusă, după cum am văzut, din *potenţialităţi* şi *actualitate*, din cadre şi manifestări. În cadrul realităţii, acestea **coexistă**. Viitorul există în prezent condiţionat de cadre şi se conturează, la rândul lui, prin intermediul manifestărilor. Vom putea spune totodată, că trecutul există în prezent – potenţialitatea care determină constant prezentul are deja un trecut, chestiune tulburătoare şi extrem de importantă pentru înţelegerea realităţii sociale. Noţiunea de *cadre* ale actualităţii sociale reprezintă foarte bine acest lucru. Cadrele se referă la potenţialităţi. Adică la ceea ce este posibil, la viitor. Pe de altă parte, ceea ce este posibil există deja, ca moştenire cosmică, biologică, istorică, psihologică – este vorba de trecut. Iată cum viitorul se

situează la confluenţa a celor două temporalităţi: prezentul şi trecutul.

Realitatea socială prezentă se compune deci, din cadre şi manifestări[21]:



Cadrele sociale – ca potenţialităţi sociale, capătă actualitate prin intermediul voinţei sociale, care le transformă în manifestări. Realitatea socială poate fi redusă la esenţă prin voinţa socială.

Unul dintre mecanismele funcţionării legii paralelismului este acela al ***determinismului social,*** **procesul prin care cadrele (mediul) fac posibile manifestările unităţii sociale:**

> *„Ori de câte ori o unitate socială îşi satisface trebuinţele prin manifestări economice, spirituale, moralo-juridice şi politice, materia primă îi este oferită, întotdeauna de aceste cadre ale vieţii sociale. ...” (Gusti, I, p.342)*

Cum funcţionează acest tip de determinism?

> *“Constatăm un determinism interior constituit de către calitatea voinţei sociale şi un determinism exterior, constituit de cadre ... Împreună, determinismul interior şi exterior produc*

[21] după Gusti, I, p.237

activitatea creatoare de valori sociale, numite manifestări economice, spirituale, moral-juridice şi politice ale unităţilor sociale." (Gusti, I, 342-343).

Cauzalitatea socială presupune, deci, existenţa *voinţei sociale*. Determinismul interior al voinţei sociale se referă la rolul conştiinţei sociale – chestiune pe care o vom aborda în cadrul capitolului dedicat **Personalităţii culturale**. Determinismul exterior voinţei sociale atinge aspectul relaţiei dintre cadre şi manifestări. Cadrele în unitatea lor (între cosmic, biologic, istoric şi psihic) dimpreună cu unitatea voinţei sociale (a categoriilor sale afective şi raţionale) constituie „cauza unităţii sociale" – acesta „fiind cea mai impozantă unitate, pe care o poate înregistra ştiinţa: colaborarea Omului şi a Societăţii cu forţele Cosmosului natural şi ale Cosmosului istoric." (Gusti, 1999, p.13).

Implicaţiile legii paralelismului sociologic

Acest mod de relaţionare "în paralel" a componentelor realităţii sociale, "arată că manifestările şi cadrele nu pot fi reduse unele la altele, ele nu prezintă între ele o înlănţuire cauzală, ci condiţii existenţiale reciproce; ele nu pot fi înţelese decât în unitatea lor structurală." (Gusti, I, 239)

Legea paralelismului sociologic stabileşte, deci, două lucruri: primul, şi cel mai important, că realitatea nu se rezumă la o înlănţuire de fapte, ci este o reţea complexă de structuri autonome, **care au în centru voinţa socială**, iar în al doilea rând, din punctul de vedere al *metodei de cunoaştere*, că o cunoaştere completă a realităţii sociale nu este posibilă în afara recunoaşterii autonomiei realităţii sociale, inclusiv la nivelul

"necesităţii de a deosebi fiecare cadru de manifestarea sa." (Gusti, I, 241).

Primul aspect al legii paralelismului sociologic se referă la faptul că aceasta "însemnează, în altă terminologie, un întreit echilibru social: un paralelism între manifestări, un paralelism între cadre şi un paralelism între cadre şi manifestări … Legea paralelismului sociologic, cu cele trei aspecte ale ei, constituie, aşadar, în acelaşi timp, legea generală … de echilibru social." (Gusti, I, 266).

Al doilea aspect, "exprimă faptul de o însemnătate hotărâtoare … al solidarităţii dintre părţi şi întreg, în ciuda diversităţii părţilor. Din acest principiu al solidarităţii decurge, apoi, imperativul pentru orice adevărată reformă socială ori politică, de a fi integrală, de a fi … în acelaşi timp şi economică şi spirituală şi moral-juridică şi politico-administrativă." (Gusti, I, 345).

Concluzii

- *Realitatea socială* este constituită din *cadre* şi *manifestări*. *Cadrele*, la rândul lor se împart în cadre naturale: cosmic, biologic şi cadre sociale: psihic şi istoric. Cadrele sunt factorii de condiţionare naturală şi socială, de potenţialitate. *Manifestările* sunt activităţile sociale ce pot fi de tip constitutiv: economice şi spirituale, şi pe de altă parte, de tip regulativ: juridic şi politic. În raport cu *voinţa socială*, manifestările sunt expresii ale acesteia, iar cadrele le condiţionează.
- *Legea paralelismului sociologic* este una dintre cele mai importante şi mai puternice din sociologie, face parte chiar dintre foarte puţinele

legi pe care sociologia le-a putut determina până în prezent. Ea se referă la faptul că:

1. realitatea socială nu poate fi redusă la nici una dintre manifestările ei, toate acestea alcătuind cu necesitate un tot care se condiţionează reciproc;
2. manifestările actualităţii sociale sunt condiţionate de cadre, indiferent de natura acestora, în acelaşi timp – cadrele aflându-se ele însele într-o relaţie de codeterminare;
3. manifestările au efecte, la rândul lor, asupra cadrelor, această interacţiune luând forma unui proces de adaptare reciprocă numit şi echilibru social.

- Relaţiile dintre elementele realităţii sociale sunt de condiţionare reciprocă. Condiţionarea manifestărilor de către cadre este numită şi *determinism social*.
- Principalele implicaţii ale legii paralelismului sociologic sunt următoarele:
  1. realitatea socială este constituită din cadre şi manifestări, cu autonomie, aflate într-un întreit echilibru social;
  2. cadrele şi manifestările constituie şi trebuie tratate ca un tot unitar.

9 Grupuri şi stratificare socială

Interacţiunea şi relaţia socială

Ne amintim că societatea este ansamblul relaţiilor sociale ce se stabilesc la un moment dat, înţelegând astfel că societatea este un fenomen viu, nu un obiect. Caracterul său „viu", „reactiv", „inteligent" îl vom sublinia şi în capitolul despre metodologie unde vom observa că societatea este nu numai obiect de studiu ci şi *subiect*, şi deci nu poate fi studiată decât dacă cercetătorul este modest, smerit, respectuos faţă de realul social. Acum este timpul să detaliem problema „ansamblului de relaţii sociale".

Relaţiile sociale funcţionează ca un „ansamblu" în cadrul grupurilor. Avem relaţii sociale în interiorul grupurilor şi între grupuri. Aceasta pentru că socialitatea umană se manifestă în primul rând în cadru grupal. A aparţine unui grup înseamnă în acelaşi timp, a-i *aparţine mental* (sufleteşte) şi (eventual) ca atare (membru).
A aparţine mental (sufleteşte) unui grup înseamnă socializare, solidaritate, sentiment de apartenenţă.
Structura socială este, de aceea, o reţea de solidarităţi (mai intense sau mai puţin intense).

Intrarea într-o relaţie socială, angajarea unei relaţii cu *Celălalt*, cu *Aproapele*, presupune acomodarea minimală a fiecăruia dintre participanţi cu părerile, impresiile, concepţiile celorlalţi.

Interacţiunea socială se referă, în esenţă, „la felul în care oamenii îşi răspund unii altora" în cadrul acţiunilor lor zilnice (Schaefer, 1995, p.139)

Interacţiunea socială implică relaţionarea indivizilor, fenomenul intersectării lor în cadrul acţiunii lor sociale. Relaţia socială reclamă, cu alte cuvinte, posibilitatea de integrare reciprocă a participanţilor *în acelaşi univers semnificativ,* de sensuri. Ne înţelegem, comunicăm şi păstrăm legături unii cu alţii în virtutea împărtăşirii unui univers comun de semnificaţii. **Actele noastre devin *sociale* în măsura în care au sens pentru noi, şi, în acelaşi timp, în măsura în care ţinem cont, în derularea lor, de *celălalt.***

> ***„Termenul de* relaţie socială *desemnează comportamentul unei pluralităţi de actori în măsura în care, într-un context relevant semnificativ, acţiunea fiecăruia ia în seamă pe aceea a celuilalt şi este orientată în consecinţă."*** *(Max Weber, 1978, vol.I, p.26)*

Cu alte cuvinte, acţiunea individului este socială în măsura în care ţine cont de *Celălalt.* La rândul ei, această armonizare este posibilă în măsura integrării, asumării reciproce a sensurilor conferite acţiunilor lor de către fiecare dintre actori.

Cadrul de desfăşurare al interacţiunii şi relaţiei sociale este *grupul.* Ideea că omul este o fiinţă socială presupune cu necesitate integrarea individului în grup. Ne naştem într-un grup familial, primim educaţia în cadrul familiei şi al şcolii, muncim în cadrul unor grupuri de tip special numite întreprinderi, companii etc. Individul „intră" în societate prin intermediul grupurilor în care este

integrat. Să studiem mai jos principalele caracteristici ale grupurilor.

Grupuri şi organizaţii

Grupul de apartenenţă. Grupul primar, grupul secundar şi grupul de referinţă

Omul, ca fiinţă socială, trăieşte în grupuri.
Grupul este format dintr-un număr oarecare de indivizi care împărtăşesc valori comune, care îşi orientează acţiunile şi aspiraţiile în raport cu aceleaşi norme, interacţionând regulat şi cu bună ştiinţă unii cu alţii. (cf. Schaefer, 1995, p.127)

Grupul în care ne integrăm natural, „căruia simţim că îi aparţinem" (Schaefer, 1995, p.147)**, cum ar fi familia, cercul de prieteni sau naţiunea, reprezintă *grupul de apartenenţă*.** Grupul de apartenenţă este denominat, gândit de către individ ca „noi", deci ca „grup nostratic". Primele procese de socializare se petrec în cadrul grupului de apartenenţă, după cum cele mai importante acţiuni ale individului pot fi subsumate acestuia – atunci când, de pildă, persoana îşi dedică activitatea emancipării sau ridicării societăţii din care face parte. Fiecare dintre noi simţim că aparţinem unui grup faţă de care avem adesea un „sentiment al datoriei". Acest grup poate fi constituit la locul de muncă sau poate coincide cu naţiunea.

Grupul primar – concept lansat de la Norton Cooley la începutul secolului XX, **este constituit din relaţii mutuale directe, faţă-în-faţă, între membrii săi.** Relaţiile sunt mutuale în sensul că sunt cooperative şi asociative. Acesta este un grup restrâns ca dimensiune şi se subsumează grupului de apartenenţă. Cel mai

important grup primar este *familia*. Tot grup primar este şi asociaţia constantă pe care o avem cu cei apropiaţi, cu prietenii, relaţii directe în care aspectele emoţionale pot fi exprimate direct şi care au un rol important în derularea relaţiei.

Grupul de apartenenţă nu coincide întotdeauna cu grupul primar, iar acesta din urmă nu coincide cu grupul informal.
Grupul primar furnizează individului *identitatea*. Familia, grupul prieteniilor foarte solide, pot constitui grupuri identitare de apartenenţă. Deci grupul de apartenenţă poate avea, pe lângă mutualitate, aspectul identitar.
Pe de altă parte, *grupul informal* este caracterizat pe relaţii directe, faţă în faţă, chiar mutuale. Mutualitatea relaţiei informale nu are neapărat substanţa grupului de apartenenţă şi a grupului primar. Grupul informal nu este adesea nici grup de apartenenţă şi nici grup primar. Aşa de pildă, dacă şeful iniţiază o relaţie directă cu subordonaţii, chiar pe un suport de simpatie, această relaţie nu este probabil nici de sprijin mutual (deşi poate lăsa această impresie) şi cu atât mai puţin nu are un caracter identitar.
Sunt situaţii în care grupul informal poate ajunge la „adâncimile" psiho-sociale ale grupurilor primare şi chiar al grupurilor de apartenenţă, acolo unde personalitatea individului se defineşte prin locul de muncă şi unde organizaţia se raportează *vocaţional* la individ.

Norma scrisă stă la baza *grupului formal*, fiind cadrul şi chiar „iniţiatorul" relaţiei sociale în cadrul grupului. Scopul acestui grup este, de regulă, maximizarea eficienţei în raport cu un obiectiv oarecare. Grupurile formale sunt, de fapt, *organizaţii formale*, cu structuri

birocratice dezvoltate, care activează în domeniul afacerilor. Grupul formal se suprapune întrucâtva cu noţiunea de *grup secundar*.

Perechea grupului de apartenenţă este grupul de referinţă, iar a grupului primar este grupul secundar şi a grupului informal este grupul formal.

Pe măsură ce se integrează în societate în concordanţă cu cerinţele personalităţii sale, individul descoperă noi puncte de reper sociale, noi cadre care îl pot ajuta să evolueze în acord cu propriile sale aspiraţii. Aceste grupuri le numim *grupuri de referinţă*, întrucât ele servesc drept orientare a aspiraţiilor unui individ, fără ca acesta să fie integrat în ele. Aşa de pildă, grupul de referinţă pentru un elev de liceu poate să fie cercul de prieteni ai tatălui său care sunt aviatori militari. În măsura în care el va fi impresionat de felul de a fi al acestora, de valorile pe care aceştia le întruchipează, va căuta să aproximeze felul lor de a se îmbrăca, gestica, vocabularul şi, probabil, se va strădui să intre mai târziu la şcoala militară de aviaţie. Tânărul va judeca lumea în raport cu valorile pe care le presupune la „aviatorii militari."

> ***„Sociologii folosesc termenul de* grup de referinţă *pentru a desemna grupurile care sunt considerate de către indivizi standarde pentru evaluarea lor."*** *(Schaefer, 1995, p.147)*

O importantă funcţie a grupurilor de apartenenţă şi de referinţă este *orientarea normativă a individului*. Referinţa către care va tinde individul depinde în foarte mare măsură de reperele furnizate lui de către grupul primar (familie în special). Dacă tânărului nu i-au fost inculcate din copilărie marile valori, acesta nu va avea

acces decât cu mare greutate la valorile semnificative ale societăţii în care trăieşte, ale umanităţii. Aceste grupuri nu numai că nu vor constitui o atracţie, dar adesea nici nu vor fi vizibile pentru el, în timp ce grupurile cu valori joase îl vor putea „prelua" cu uşurinţă desăvârşindu-i mediocritatatea moştenită din familie. Grupul de apartenenţă şi grupul de referinţă sunt principalele cadre de *socializare* – de pregătire şi formare socială. Dacă grupul primar fixează identitatea, grupul de referinţă stabileşte standardele ulterioare de orientare şi de autoevaluare ale individului.

Spre deosebire de grupul primar, ***grupul secundar*** **este o structură de relaţionare formală, impersonală, care nu este întemeiată pe apropiere şi pe înţelegere mutuală** între membrii săi.(cf. idem, p.146). În general grupurile secundare sunt tipice pentru organizaţiile mari, în care relaţiile directe, faţă în faţă, între membrii, nu sunt posibile sau nu se pot desfăşura cu o regularitate semnificativă.

Familia

Familia este un concept instituţie de importanţă crucială pentru viaţa socială. Ea face parte din aceeaşi categorie de noţiuni alături de ţară, neam, Dumnezeu – concepte care descriu capacitatea de asociere şi de performanţă a omului dincolo de puterile lui strict individuale.

Valorile sociale centrate pe familie, neam şi ţară au fost înlocuite tot mai mult începând cu ultima parte a secolului XX cu *ideologia* – raţiunea insului ridicată la rang de judecător suprem, *tehnologia* – principalul produs palpabil al raţiunii, care „demonstrează" că omul poate cuceri de unul singur Universul, şi *sexualitatea* – „descătuşat" fiind de constrângerile morale cantonate în

familie şi în biserică, omul ajunge un rătăcitor care acţionează după logica plăcerilor.

Familia este un tip special de grup primar. Ea se întemeiază pe *căsătorie* şi pe *gospodăria comună* (Weber, vol.I, p.357 şi p.359).

Familia este grupul primar întemeiat prin căsătorie, înrudirea de sânge[22], este bazat pe solidaritatea morală şi psihologică a partenerilor, pe proprietatea comună asupra bunurilor (formează o singură unitate economică) şi îndeplineşte cu precădere funcţiile de reproducere, îngrijire şi socializare a membrilor săi. (cf. Weber, idem; Schaefer, 1995, p.36 Giddens, p.626).

Nucleul familiei este, aşadar, mariajul sau căsătoria, care unifică un bărbat şi o femeie prin calitatea nouă de soţ şi soţie. Prin căsătorie, cele două persoane, bărbatul şi femeia capătă roluri cvasitranspersonale[23] sau cvasitrascendentale, de soţ şi soţie. Logica relaţiei sociale încetează a mai fi dual㠄(*el* şi *ea*), devine *unică* (soţul este al soţiei, iar soţia este a soţului), prin ceea ce credinţa creştină consideră *unitatea dintre femeie şi bărbat* (un trup, un suflet) – care este familia (prin *taina cununiei*).

---

[22] sau prin adopţiune.

[23] Transpersonalitatea se referă la cel de-al treilea strat al psihicului „care depăşeşte cu mult limitele obişnuite condiţionate de trupul şi ego-ul nostru. Acest nivel reprezintă conexiunea directă dintre psihologiile noastre individuale, inconştientul colectiv Jungian [stratul arhetipal] şi universul larg." Primele două straturi ale psihicului sunt legate de viaţa intrauterină şi de viaţa de după naştere (psihologia biografică) – aceasta din urmă fiind cel mai mult studiată în psihanaliza clasică, de tip freudian. – Grof, Stansilav şi Benett, Hal Zina, **The Holotropic Mind. The Three levels of Human Consciousness and How they Shape our Lives**, Harper, 1992, p.20

Funcţiile sociale ale instituţiei *mariajului* sunt: a) limitarea stresului social generat de sexualitatea necontrolată prin circumscrierea relaţiei sexuale dintre bărbat şi femeie la raporturile dintre soţ şi soţie şi b) integrarea cu drepturi egale în societate a copiilor rezultaţi din căsătorie, în virtutea dreptului la descendenţă. (Weber, vol, I., p.357). Familia este astfel una dintre principalele surse ale coerenţei şi deci ale ordinii sociale.

Familia este o instituţie care face trecerea de la planul sociologic la cel noologic (transpersonal) al realităţii. Componenta prin care se realizează acest fapt este *consacrarea* relaţiei – ca funcţie a mariajului.
Planul noologic al realităţii se referă la dimensiunea consacrată, stabilă, sursa adevărului şi a exemplarităţii, a binelui. **Familia este, iată, vectorul prin care individul are acces la adevărurile ce oferă stabilitate şi armonie socială (la sacru), cu condiţia ca valorile acesteia să fie protejate şi promovate (relaţia întemeiată pe iubire, dezinteres, respect reciproc, primatul copilului etc.)**
Totodată, familia este principalul mijloc de transmitere a proprietăţii în societate, prin aceea că asigură moştenirea gospodăriei comune.

Gospodăria comună ca ideal tip implică atât solidaritatea psihologică a membrilor, cât şi proprietatea comună asupra bunurilor şi consumul în comun al acestora. Fiecare membru al familiei îşi aduce contribuţia la prosperitatea comună şi fiecare consumă în raport de nevoile sale, în funcţie de disponibilitatea resurselor.
De asemenea, o altă trăsătură generală a gospodăriei familiale este *locuirea împreună*. Există însă situaţii în

care membrii familiei locuiesc pentru perioade semnificative de timp separat, din variate motive.

Familia are un rol fundamental în procesul de socializare primară. **Familia este primul cadru de formare a personalităţii**, aici individul aflându-şi pentru prima oară valorile identitare. De asemenea, familia este cel mai important centru afectiv. Nici un alt grup primar nu are capacităţile de integrare comunicativ-emoţionale ale familiei. Relaţiile dintre părinţi şi copii sunt unice tocmai prin tăria şi profunzimea lor deosebită. Copilul nu va mai beneficia de relaţii atât de puternice decât în momentul în care, devenind adult, îşi va întemeia propria sa familie. De aceea, indivizii care nu s-au bucurat de o viaţă familială armonioasă, de o protecţie afectivă satisfăcătoare, suferă de tulburări emoţionale şi de dezorientare valorică, pe care nu le pot depăşi decât în şi printr-o viaţă spirituală înnoită în cadrul comuniunii cu Dumnezeu (al grupului religios, care procură unitatea interioară pierdută, redând individului coerenţa şi deci pacea lăuntrică).

Grupuri formale şi grupuri informale. Organizaţia formală

Relaţiile sociale pot fi *formale* şi *informale*.
Grupurile şi organizaţiile formale sunt întemeiate în special pe reguli scrise şi pe proceduri de relaţionare standardizate. Definiţia clasică a grupului formal ne este oferită de către Max Weber:

> *„O asociere care posedă personal permanent de execuţie structurat raţional se numeşte **organizaţie formală**." (Weber, 1978, vol.I, p.52)*

De altfel, noţiunea de *organizaţie* se suprapune peste aceea de *organizaţie formală*. Organizaţia presupune

ideea de delimitare formală a unor scopuri şi structuri sociale:

> *„Relaţia socială care limitează accesul viitorilor membri va fi numită* organizaţie *când reglementările sale sunt aplicate de către un personal anume desemnat: [acesta] constă dintr-un responsabil (şef) şi, posibil, un personal administrativ, care au puteri de reprezentare [a intereselor organizaţiei]." (Weber, vol.I, p.48)*

Existenţa unor reguli scrise care impun standarde de relaţionare cere şi „structurarea raţională a [grupării] personalului de execuţie". În organizaţiile mari, birocratizate, membrii grupului devin „personal de execuţie", iar relaţia dintre aceştia este predictibilă în raport cu anumite criterii de eficienţă stabilite prin reguli scrise.

Standardizarea relaţiilor sociale are ca scop atingerea eficienţei maxime a activităţii membrilor organizaţiei formale.

Spre deosebire de grupurile formale, **grupurile informale se bazează pe relaţii sociale directe, faţă-în-faţă, pe recunoaşterea reciprocă şi pe apropierea psihologic-emoţională între indivizi.**

Revenind la organizaţiile formale, vom consemna că relaţiile formale sunt tipice pentru organizaţiile de tip birocratic. Astfel, relaţiile sociale din cadrul unei organizaţii birocratice moderne (companii, întreprinderi etc.) se referă la:

- reguli scrise privind recrutarea, comportamentul, promovarea, recompensarea etc.;
- ierarhii clare, precis statuate;

- scopuri stabilite în mod oficial, prin documente, de către conducători desemnaţi etc. (Britan şi Cohen, p.15-16).

Caracteristicile tipice ale organizaţiei formale au fost descrise pentru prima oară de către Max Weber, şi sunt prezentate în lucrarea de faţă la capitolul **Elemente de sociologie weberiană (II)**.

În realitatea cotidiană, aspectele formale se suprapun adesea cu cele informale. Astfel, forţa unei corporaţii sau întreprinderi moderne constă inclusiv în abilitatea managementului de a suprapune ordinea informală (recunoscută implicit şi natural de către salariaţi) peste cea formală (cerută sau impusă de către management, „ideală" din punctul de vedere al exigenţelor obiectivelor companiei). Aşa de pildă, grupul de lucru va fi mult mai eficient dacă liderul său, numit de către conducere, va fi unul şi acelaşi cu liderul informal, de opinie, recunoscut implicit de către ceilalţi membrii ai colectivului de muncitori.

Normă şi structură socială

Normele sunt prescrieri morale vizibile – atunci când sunt scrise, dar cel mai adesea nevăzute, difuze şi deci spontan respectate, - care fac posibilă ordinea şi coeziunea socială.

> *„Toate societăţile au metode de a încuraja şi de a impune ceea ce consideră a fi comportament dezirabil în acelaşi timp cu descurajarea şi pedepsirea a ceea ce consideră a fi comportament impropriu. ...* ***Normele sunt standarde de comportament promovate de societate."*** *(Schaefer, 1995, p.71)*

Normele sociale sunt creaţia colectivităţilor, sunt rezultatul interacţiunii sociale ca urmare a nevoii soluţionării unor probleme sociale. O „soluţie" la o problemă devine normă în momentul în care „ajută indivizilor la satisfacerea nevoilor lor …" (Ungureanu, p.50) şi este impusă ca atare de către un grup suficient de reprezentativ din cadrul colectivităţii în care este resimţită necesitatea respectivă. Încălcarea normei sociale de către indivizi poate atrage excluderea, în diferite grade, a respectivilor din comunitate, şi chiar disoluţia grupului în cazurile de dezorientare sau schimbare socială semnificativă (vezi noţiunea de *anomie*).

Structura socială este temelia coeziunii sociale. Ea este posibilă în virtutea existenţei ansamblului de norme. ***Structura socială*** **este forma de organizare a societăţii la un moment dat. Structura socială** ***„trebuie înţeleasă ca o totalitate de relaţii constante, relativ invariante pe care şi prin care se manifestă viaţa socială …"*** *(Ungureanu, p.79).*

Schimbarea socială şi câteva efecte: anomia şi frustrarea relativă

Schimbarea socială reprezintă modificarea semnificativă a comportamentelor, culturii şi structurii sociale. (cf. Schaefer: 569).

Cea mai remarcabilă schimbare pe care a înregistrat-o societatea umană a fost trecerea de la *comunitate* la *societate* (Tönnies), de la *solidaritatea mecanică* la *solidaritatea organică* (Durkheim). Invităm cititorul la capitolul destinat *Comunităţilor şi ecologiei umane* pentru urmărirea fenomenului. Alte procese de schimbare privesc modificările în interiorul *sistemului mondial modern* (Wallerstein) – vezi capitolul *21 - Tipologia capitalismului*.

Max Weber discută despre schimbarea socială în termenii *trecerii de la o orientare a acţiunii sociale la alta*. Aşa de pildă, societăţile capitaliste moderne sunt structurate în acord cu *acţiunea socială orientată raţional instrumental*, spre deosebire de societăţile tradiţionale unde structura socială este dată fie de *acţiunea socială orientată după valoare*, fie *după tradiţie*. Totodată Weber arată că trecerea de la structura socială întemeiată pe *prestigiu* la cea centrată pe *proprietate* reprezintă schimbarea care a făcut posibilă modernitatea. Este ceea ce autorul german numea trecerea de la *societatea de status* la societatea întemeiată pe clase sociale şi pe regimul proprietăţii (vezi mai jos).

La rândul său, Dimitrie Gusti arată că schimbarea socială în societăţile înapoiate trebuie să se producă prin *reforma integrală,* prin *socializarea legilor* şi prin întemeierea statului pe *ierarhia competenţelor*. Reforma integrală, totodată, se face prin punerea în acord a acţiunii politice cu *legea paralelismului sociologic* - vezi cap.7 – *Societatea ca voinţă socială* şi cap.12 – *Statul cultural (II).*

Dintre cele mai analizate efecte ale schimbării sociale citǎm *anomia* şi *frustrarea relativă.*
Ne amintim că noţiunea de ***anomie*** este prezentă în teoria lui Emile Durkheim şi semnifică pierderea controlului social (al comunităţii) asupra acţiunilor individuale. Slăbirea controlului social asupra individului se exprimă prin slăbirea puterii normelor sociale.
La rândul ei, ***frustrarea relativă*** se referă la creşterea gradului de insatisfacţie pe măsură ce insul conştientizează că nu are ceea ce alţii au ceea ce ar trebui sau ar putea avea şi el. Adesea frustrarea relativă

este însoţită de sentimentul de *nedreptate* prin aceea că cei care nu au adesea percep ca injustă posesiunea respectivului lucru de către cei ce-l au.

Printre primii teoreticieni ai problemei au fost Tocqueville şi Durkheim. Tocqueville a arătat că *„pe măsură ce creşte prosperitatea se constată creşterea nemulţumirii spiritelor ... Putem spune că francezii sunt tot mai nemulţumiţi pe măsură ce poziţia lor devine mai bună."* (Toqueville apud Boudon, **Effets pervers ...**, p.134). Durkheim arată că *„Satisfacţia individului depinde mai puţin de abundenţa bunurilor pe care le are la dispoziţie cât mai ales de capacitatea colectivităţii [a spiritului colectiv] de a insufla acestuia dorinţele în raport cu care acesta poate avea aşteptări. ... Cultivarea de către colectivitate a moderaţiei şi a limitării îl fac pe om mulţumit şi îi stimulează, în acelaşi timp, dorinţa de mai bine." (Durkheim apud Boudon, op.cit., p.135).*

Frustrarea relativă este un concept important care are legătură cu *stabilitatea socială*. Sociologul american, Albert Hirschman, explică stabilitatea socială prin ***efectul tunel***. Efectul tunel desemnează toleranţa colectivă la inegalităţile sociale prin speranţa de succes a inşilor în condiţiile în care societatea este supusă unor presiuni de dirijare inechitabilă a venitului naţional. Totodată, efectul tunel reprezintă şi ansamblul explicaţiilor populare cu privire la tehnicile de succes social. Acesta poate fi explicat prin şansă, merit, favoritisme sau chiar prin incompetenţă. Dacă la nivelul opiniei publice succesul este explicat prin şansă, efectul tunel este încurajat. Dacă teoria succesului are la bază meritul, rezultatul este bivalent: efectul tunel este întărit în măsura în care frustrările indivizilor fără succes sunt limitate. Dacă succesul este atribuit favoritismelor,

nepotismelor, atunci efectul tunel se diminuează. Mai departe, în cazul în care teoria socială a succesului are la bază incompetenţa, efectul tunel este întreţinut în măsura în care în societate predomină concepţiile conform cărora e mai simplu să fii servil şi neprincipial decât dotat cu vocaţie şi grijă pentru muncă. (Hirschman, **Essays in Tresspassing ...**, cap. *Around the Strategy of Economic Development*, p.40-53). Diminuarea efectului tunel – prăbuşirea încrederii populare în şansă, antrenează după sine tulburări sociale şi chiar războaie civile.

Statute şi roluri

Structura socială se exprimă, pe de o parte, prin poziţionarea şi ordonarea indivizilor în *statute* şi *roluri*, iar pe de altă parte, prin diviziunea şi ierarhizarea grupurilor sociale în *clase* şi *grupuri de status*. Dacă statutul şi rolul privesc distribuţia poziţiilor şi respectiv, a funcţiilor sociale în comunitate, clasele şi grupurile de status sunt mai cu seamă expresia distribuţiei proprietăţii şi, respectiv a prestigiului în societate.

Statutul (Statusul) **reprezintă poziţia pe care o ocupă individul la un moment dat în societate.** De exemplu, un individ poate ocupa mai multe poziţii în acelaşi timp: poate fi frate, coleg de facultate, director de bancă, prieten, senator, bărbat. Unele din aceste poziţii sunt *atribuite,* altele sunt *dobândite.* ***Statutul atribuit*** **este poziţia dobândită prin naştere.** Nu ne alegem fraţii, după cum nu ne alegem părinţii sau poporul din care facem parte. Însă ne putem alege poziţia socială ulterioară. Nu ne naştem directori de bancă. ***Statutul dobândit*** **este poziţia socială atinsă ca urmare a abilităţilor şi eforturilor personale.** Fiecare dintre aceste poziţii presupune o serie de comportamente

aşteptate de către cei din jur. A fi fratele cuiva presupune un set de comportamente şi atitudini, după cum a fi directorul unei bănci implică alt set de comportamente şi atitudini etc.

***Rolul* se referă la aşteptările pe care le avem faţă de ceilalţi membrii ai societăţii în funcţie de poziţia ocupată de aceştia în societate, adică faţă de statutul acestora.**

Indivizii au mai multe roluri sociale în acelaşi timp, după cum şi ocupă mai multe poziţii sociale. Între aceste roluri pot apărea *conflicte de rol*. ***Conflictul de rol* apare în cazul în care aşteptările generate de poziţia sau poziţiile sociale deţinute de acelaşi individ sunt contradictorii sau incompatibile**. De exemplu, poziţia de consilier la primărie este incompatibilă cu aceea de membru în consiliile de administraţie ale întreprinderilor publice – finanţate din banii primăriei. A avea grijă de banii publici (calitatea de consilier al primăriei) este un rol incompatibil cu acela de a face afaceri cu bani publici, rol mijlocit de poziţia de conducere într-o întreprindere publică.

Stratificarea socială. Clasele şi grupurile de status

Sociologia consideră societatea drept un sistem ierarhic. Toate societăţile au nevoie de ierarhie, aceasta fiind una dintre condiţiile menţinerii coeziunii sociale (Ungureanu, p.157). Ierarhiile pot fi însă mai mult sau mai puţin funcţionale în raport cu această nevoie socială generală.

***Stratificarea* se întemeiază în special pe distribuţia inegală a beneficiilor economice şi a puterii în societate**. (Schaefer, 1995, p.236).

Un tip special de stratificare este dat de *ierarhia competenţelor* şi este parte fundamentală a societăţilor înalt profesionalizate. Este cazul societăţlor în care viaţa economică şi politică se întemeiază pe *merit*, la rândul lui condiţionat de *competenţa profesională*. Se presupune că în societăţile democratice-meritocratice, structurile şi instituţiile sociale au o capacitate *rezonabilă* de a recunoaşte competenţa. Factorii care asigură această capacitate rezonabilă sunt, justiţia şi etica muncii. Relaţiile sociale sunt *etice* (corecte în raport cu o idee de bine mai mult sau mai puţin explicitată, care se transmite prin familie, şcoală, cicluri de pregătire profesională, modele de muncă etc.) şi sunt vegheate să rămână astfel în limite acceptabile de către *justiţie* (aparatul specializat-profesionalizat al societăţii şi al statului prin care se legiferează-defineşte, se implementează, se apără dreptatea socială).

Vom trece în revistă în cele ce urmează două dintre componentele majore ale acestei ierarhii: *clasa* şi *grupul de status*.

Clasa socială **reuneşte indivizii cu interese similare** (Weber, vol. I, p.302) **în raport cu un nivel relativ similar de prosperitate materială, condiţionat de proprietăţile (bunurile) de natură economică deţinute de aceştia. „«Proprietatea» sau «lipsa proprietăţii» sunt cele două elemente fundamentale pentru definirea situaţiei de clasă [a apartenenţei la o clasă socială]”.** (Weber, vol.II, p.927)

Grupul de status **reuneşte persoanele care se bucură de acelaşi prestigiu, au un stil comun de viaţă, ca urmare a poziţiei (statutului) ocupat în societate.** (Weber, Vol. I, p.306)

În realitate, distincţia dintre cele două situaţii, *de clasă* şi *de status* nu sunt întotdeauna foarte clare. Weber atrage atenţia asupra faptului că dezvoltarea grupurilor de status este determinată de monopolizarea puterii politice şi a oportunităţilor economice aferente. Dezvoltarea excesivă a grupurilor de status are implicaţii majore, ordinea socială devenind *ordine de status*, întemeiată pe ierarhia privilegiilor şi a prestigiului funcţiei, în dauna libertăţilor cetăţeneşti şi a celor economice.

Grupurile de status ajung astfel să *domine* societatea în virtutea unor *puteri* prea mari.

> ***Prin* putere, *„înţelegem probabilitatea ca un actor social să îşi impună voinţa în pofida rezistenţei întâmpinate [din partea celorlalţi actori] şi indiferent de întemeierea probabilităţii respective."*** *(Weber, vol.I, p.53)*

> **„Dominaţia *se referă la probabilitatea ca o comandă cu un conţinut specific să fie îndeplinită de către un grup dat."*** *(ibidem)*

În cazul grupurilor de status, simpla apartenenţă la acestea deschide oportunităţi economice importante pentru membrii acestora, în special în situaţiile confuze, de criză, prin care societăţile trec la un moment dat.

> Este evident că nu orice cetăţean a putut avea acces la credite de la Bancorex şi nici la modalitatea de a manipula şi a-şi însuşi importantele resurse financiare de la Fondul Naţional de Investiţii, ca să ne limităm la două exemple din lista marilor dosare de corupţie din România postdecembristă. În ceea ce priveşte ultimul exemplu, lista parţială a membrilor grupării care a exploatat resursele FNI a fost făcută publică de presă la începutul anului 2002.

Dominaţia grupurilor de status este una dintre cauzele majore ale *sărăciei*, prin aceea că acţiunile lor generează, direct sau indirect, o distribuţie inechitabilă a veniturilor. Astfel, datorită proastei alocări a resurselor, oportunităţile economice de dezvoltare sunt limitate, oamenii vor fi tot mai rău remuneraţi în raport cu munca depusă, iar alţii vor deveni şomeri fără şansa găsirii unui loc de muncă decent. Accesul la serviciile publice, cum ar fi sănătatea şi educaţia, ca urmare a degradării şi a scumpirii lor devine o altă problemă pentru cei săraci.
***Sărăcia*, în termeni *absoluţi*, se referă la nivelul minimal de vieţuire al familiilor, dincolo de care existenţa acestora este pusă în pericol.** *Sărăcia relativă* se referă însă la un standard variabil privind degradarea nivelului de trai pentru cei mai defavorizaţi membrii ai societăţii, prin comparaţie cu comunitatea naţională ca întreg. (Schaefer, 1995, p.226)

> De exemplu, dacă în termeni absoluţi, după standardele internaţionale, un român din anul 1999 câştiga trei dolari pe zi*, fiind cu circa doi dolari peste limita absolută a sărăciei, în termeni relativi, el este sărac, reuşind la limită să îşi plătească facturile la utilităţi.

Noţiunea de *putere* nu trebuie înţeleasă numai în conotaţia ei negativă. Dincolo de posibila ei confiscare de grupurile de status, puterea are un rol foarte important în societate. Astfel, ordinea socială nu este posibilă în afara unor valori urmate de toată lumea. Statul ar înceta să mai existe dacă nu ne-am plăti impozitele, familiile s-ar prăbuşi dacă părinţii nu ar mai fi ascultaţi de copii, viaţa economică s-ar bloca dacă ierarhiile şi fişele posturilor nu ar mai fi respectate etc. În capitolele

---

* Adevărul Economic, nr. 3 (387), august 1999, Adevărul nr. 2938, 16 noiembrie 1999, Comunicatul Ministerului Muncii si Protecţiei Sociale din 2 august 2000 (la ProTV).

următoare vom încerca să urmărim un alt traseu teoretic privind importanţa fixării unor scopuri cu finalitate colectivă. Ajungem astfel la teoriile Şcolii sociologice de la Bucureşti privind personalitatea, vocaţia şi statul cultural etc.

Societatea centrată pe clase şi societatea aşezată pe structuri corporative (Clasă vs. Corporaţie)

Discuţia despre *clasa socială* a fost dusă mai departe de către sociologul român Mihail Manoilescu (**Rostul şi destinul burgheziei româneşti**, Cugetarea-G.Delfras, Bucureşti, f.a., probabil 1941). Noutatea pe care o aduce Manoilescu constă în recentrarea analizei sociale dinspre *interesul economic* (ca la Weber) spre *funcţionalitatea socială*. Din această perspectivă clasa este o realitate socială aşezată pe *interese* (ca la Weber), relativ înrudită cu gruparea de status (prin comportamentele de consum şi de afişare aferente), în timp ce corporaţia reprezintă o grupare socială care poate străbate mai multe clase sociale dar care sunt *solidare* în virtutea funcţiei sociale pe care o desfăşoară în societate, având conştiinţa acestei funcţii sociale. Corporaţia este, deci, o structură socială *militantă*, având ca scop *organizarea muncii* pentru *câştiguri de civilizaţie* pentru societate, în raport cu un domeniu de activitate. Organizarea muncii pentru un anume produs sau serviciu pentru realizarea de câştiguri de civilizaţie pentru o anume societate constituie tocmai *funcţia socială* pe care se întemeiază distincţia dintre clasă şi corporaţie.

> *„Clasa este din punct de vedere funcţional eterogenă şi din punct de vedere social omogenă, fiind compusă din membri având activităţi foarte diferite, însă ocupând aceeaşi*

situaţie socială (industriaşul, avocatul şi ofiţerul sunt membri aceleiaşi clase ....)

Corporaţia este o formaţie verticală; clasa este o formaţie orizontală.

Corporaţia îşi are originea ei în activitatea socială; clasa în pretenţiile sociale.

Corporaţia reprezintă datoriile; clasa reprezintă drepturile. Corporaţia tinde către solidaritatea naţională; clasa către dezintegrarea naţională. Corporaţia este .... integralistă....; clasa este individualistă." (Manoilescu, 1941, p.54, s.n.).

In virtutea caracteristicilor sale clasa este foarte dificil de circumscris dincolo de noţiunea de interes. Din acest punct de vedere, cercetările contemporane nu au depăşit nici azi punctul clasic (weberian) de plecare, centrat pe interes.

"Oricât ar părea de paradoxal, noţiunea aceasta - nouă în forma ei modernă - de corporaţie, ca organizaţie naţională cuprinzând pe toţi acei care conlucrează pentru a realiza un anumit produs sau un anumit serviciu naţional complet este o noţiune mai clar ◈ - şi sociologic mai concretă - decât noţiunea de clasă." (Manoilescu, 1941, p.31, s.n.).

Organizaţia corporatistă are un obiect al muncii foarte clar determinat şi finalităţi la fel de clare. Obiectul muncii este organizarea producţiei (din punct de vedere social, economic şi politic), iar finalitatea este creşterea puterii de cumpărare a exporturilor româneşti (alături de măsurile aferente protecţioniste) şi creşterea gradului de civilizaţie al societăţii. Lipsa de organizare a producţiei - deficienţele managementului resurselor materiale şi

umane -, derivată din distribuţia anomică a funcţionalităţilor în societate, constituie unul dintre handicapurile majore ale României în competiţia internaţională.

Concluzii

- Individul trăieşte în *grupuri*. A trăi în grup înseamnă a *interacţiona*, a forma *relaţii sociale*. Prin *interacţiune socială* înţelegem felul în care oamenii îşi răspund reciproc în acţiunile zilnice. Totodată, prin noţiunea de *relaţie socială* desemnăm calitatea acţiunilor derulate de o pluralitate de actori sociali de a fi orientate în funcţie de opţiunile *celuilalt,* ale celorlalţi.
- În acest fel, prin *grup* înţelegem un număr oarecare de indivizi care interacţionează regulat şi conştient pe baza unor norme şi valori comune.
- *Grupul de apartenenţă* este grupul în care ne naştem. El este desemnat, în limbajul uzual, prin „noi", iar prin cel de specialitate, prin „grupul nostratic".
- *Grupul primar* este format din relaţii faţă-în-faţă, de sprijin reciproc, afectiv, emoţional.
- Spre deosebire de acesta, *grupul secundar* este o structură socială întemeiată în special pe relaţii formale, impersonale.
- *Grupul de referinţă* este acel tip de grup considerat de către individ, la un moment dat, drept model, standard.
- *Familia*, este un tip special de grup primar care se întemeiază pe *căsătorie* şi pe *gospodăria comună*.

- Prin *căsătorie*, relaţiile sexuale tolerate se limitează la cele dintre soţ şi soţie şi se reglementează dreptul asupra bunurilor atât al soţilor cât şi al noilor născuţi, prin dreptul de succesiune.
- *Gospodăria comună* implică solidaritatea psihologică şi materială a membrilor. Fiecare membru al familiei îşi aduce contribuţia la prosperitatea acesteia şi consumă în funcţie de nevoile sale în concordanţă cu resursele disponibile.

- Din perspectiva intensităţii şi a caracterului relaţiei dintre indivizi, grupurile pot fi *formale* şi *informale*. *Grupurile formale* sunt întemeiate în special pe reguli scrise şi pe proceduri de relaţionare standardizate. Scopul acestor forme de organizare socială este în special eficienţa economică. *Grupurile informale* se bazează pe relaţii sociale directe, faţă-în-faţă, pe recunoaşterea reciprocă şi pe apropierea psihologic-emoţională între indivizi.
- Ordinea şi coeziunea socială sunt asigurate prin prevederi scrise şi nescrise numite *norme*. *Normele* sunt standarde de comportament privitoare la ceea ce este dezirabil sau permis-nepermis într-o societate.
- Poziţia ocupată în societate de un individ desemnează *statutul* său, în timp ce *rolul* se referă la aşteptările celorlalţi faţă de poziţia ocupată de acesta. *Statutul atribuit* este poziţia socială pe care o dobândim prin naştere, după cum *statutul dobândit* este poziţia ocupată ca urmare a dorinţelor şi abilităţilor individuale.
- De regulă, indivizii ocupă în acelaşi timp mai multe poziţii şi îndeplinesc mai multe roluri sociale. *Conflictul de rol* apare în cazul în care

aşteptările legate de poziţiile sociale deţinute sunt contradictorii sau incompatibile.

- *Organizarea socială* este forma pe care o îmbracă structura socială, iar *structura socială* este un tot de relaţii sociale relativ constante.
- *Schimbarea socială* desemnează procesul prin care structura şi substratul cultural al societăţii, manifestările şi conduitele individuale se modifică esenţial.
- Asociate schimbării sociale sunt fenomenele de *anomie* şi *frustrare relativă, efectul tunel*. Anomia se referă la diminuarea controlului social asupra acţiunilor individuale prin slăbirea normei sociale. Frustrarea relativă trimite la insatisfacţia insului cu privire la lucrurile despre care el crede că i se cuvin şi pe care le posedă alţii. *Efectul tunel* arată stocul de speranţe de mai bine la nivelul percepţiei colective, în funcţie de explicaţiile succesului pe care inşii le oferă.
- *Stratificarea socială* se referă la distribuţia beneficiilor şi a puterii în societate. Ea se exprimă prin *clase* şi *grupuri de status*.
- *Clasa* socială reuneşte indivizi cu interese similare, cu un nivel relativ omogen de bunăstare, în concordanţă cu proprietăţile (bunurile) deţinute. Clasa socială acţionează în special după interese de natură economică.
- *Grupul de status* reuneşte indivizii după criteriul prestigiului în virtutea statutului lor. Spre deosebire de clasa socială, grupul de status este interesat în special de acumularea de beneficii care aduc în special prestigiu.
    - Când societatea ajunge să fie dominată de grupurile de status, vorbim de *ordinea*

de status – întemeiată pe ierarhia privilegiilor şi a prestigiului funcţiei.

- *Puterea* se referă la probabilitatea ca voinţa unui actor să se impună asupra altui actor, în pofida rezistenţei acestuia.
- *Corporaţia* este o noţiune care trimite la ideea de răspundere socială a grupurilor şi claselor sociale. Corporaţia se referă la gruparea pe verticala socială a indivizilor (care pot aparţine mai multor clase sociale) în virtutea unei *funcţii sociale comune*, cum ar fi furnizarea unui anumit serviciu sau a unui anume produs.

10 Societate şi structură socială

Societate, structură socială, cultură

Perspectiva pe care o deschidem cu acest capitol asupra noţiunii de societate şi structură socială porneşte de la premisa că societatea este în esenţă o realitate culturală.

***Cultura* se referă în primul rând la faptul că membrii societăţii îşi desfăşoară acţiunile în concordanţă cu reprezentările şi definiţiile pe care le au faţă de realitate.**

Societatea şi structura socială desemnează, în acest sens, faptul organizării marilor grupuri umane după anumite "definiţii culturale", identificabile de către ştiinţele sociale (de la istorie şi economie la antropologie, sociologie etc.); forma pe care ordinea o ia în diferite epoci, marile succese sau marile eşecuri ale societăţilor omeneşti în istorie sunt, în fapt, o problemă de adaptare la mediu prin cultură.

> Nu toate elementele componente ale unei societăţi sunt în aceeaşi măsură răspunzătoare de eficienţa acesteia, ci, în primul rând, categoria socială specializată în „conducerea" comunităţii, numită *elită*. În societăţile organice (sau "normale" – iată o primă definiţie intuitivă a "normalităţii" – ca realitate întemeiată pe *competenţe* nu pe *superpunerea* incompetenţei peste meritele şi abilităţile individuale), noţiunea de elită este sinonimă cu aceea a abilităţilor de vârf în gestiunea organizării şi

structurării societăţilor, începând cu tehnicile vieţii materiale şi sfârşind cu acelea referitoare la problematica intelectuală şi sufletească. De aceea, în societăţile în care elitele încetează să-şi mai îndeplinească rolul, dar continuă să ocupe poziţiile de organizare şi de conducere (fenomen cunoscut sub denumirea de blocare a circulaţiei elitelor) structurile economice, culturale, educaţionale, juridice şi politice ale societăţii capătă aspecte diforme, de la aspectul tragi-comic, caragialesc la cel dramatic al ocupaţiei de către străini (statele dependente) etc.

Structura şi ordinea socială

Societatea este un ansamblu structural constituit în funcţie de anumite valori şi norme. Unul dintre elementele constitutive al societăţii este teritoriul comun, însă acesta este „comun" în virtutea unor valori reciproc împărtăşite. Pe baza acestora este posibilă însăşi relaţia socială. Ne reamintim că noţiunea de structură se referă la capacitatea indivizilor de a forma ansambluri de relaţii constante, predictibile. Iată mai jos o definiţie a societăţii din perspectiva legăturii dintre structură şi cultură:

> ***"Spunem că un număr relativ însemnat de indivizi constituie o*** **societate** ***în momentul în care aceştia încep să-şi împartă acelaşi teritoriu, în relativă independenţă faţă de oamenii din afara acestuia, şi atunci când membrii grupării respective participă la o cultură comună."*** *(Schaefer, 1986, p.29).*

> *"Membrii unei societăţi, de regulă, au aceeaşi limbă, care le îngăduie să fie într-o interdependenţă continuă cu ceilalţi membri ai colectivităţii." (ibid.)*

Ordonarea indivizilor, modul în care se ierarhizează relaţiile, fie direct, fie prin intermediul funcţiilor formalizate (instituţiile), reprezintă *structura socială*. Ne reamintim definiţia structurii – ca totalitate de relaţii constante prin care se manifestă viaţa socială (Ungureanu, p.79). Structura socială este expresia *nevoii de ordine socială*. ***Ordinea*** **se referă la capacitatea de organizare într-o manieră predictibilă**:

> *"Pentru ca societăţile să răspundă efectiv nevoilor şi intereselor indivizilor, acestea se organizează într-o manieră predictibilă." (ibid., p.58)*

> ***"Noţiunea de structură socială se referă la modul general de organizare al unei societăţi într-un ansamblu de relaţii predictibile."*** *(ibidem).*

Din definiţia structurii sociale putem înţelege că *nevoia de ordine* este o nevoie intrinsecă. Nu putem vorbi de societate în afara noţiunii de ordine, după cum ideea de ordine nu are sens în afara societăţii. Din acest punct de vedere putem considera că sociologia este, în fond, ştiinţa ordinii sociale. Ordinea reprezintă nevoia umană de certitudine. Fără certitudine nu putem constitui nici universităţi, nici întreprinderi, nici navete spaţiale şi nici familii. De altfel, toate "întreprinderile" pe care le-am enumerat aici nu sunt altceva decât cadre de asigurare a certitudinii pentru a produce, la rândul lor certitudini.

> În treacăt fie spus, chestiunea certitudinii este crucială atât în plan psihic – nu putem convieţui în afara unui cerc satisfăcător de certitudini, - cât şi pentru economie – moneda, de pildă, este preţul certitudinii, încrederii într-un lanţ întreg de producţie şi de schimb. Inflaţia şi rata dobânzilor sunt, în acelaşi timp, şi expresii ale incertitudinii, neîncrederii, în relaţiile de schimb, în politică şi instituţii, în forţa întreprinderilor etc.

Pareto este unul dintre primii autori care au încercat să stabilească bazele socio-psihologice ale structurării societăţii omeneşti. Teoria sa asupra societăţii, fundamentată pe distincţia majoră dintre strat şi substrat, dintre derivaţii şi reziduuri, este una dintre teoriile fondatoare ale sociologiei moderne. Dacă esenţa societăţii este ordinea, fundamentul ordinii este, după Pareto, *disciplina*. ***Disciplina*** **este „modalitatea prin care actorii sociali stimulează asocierea, o controlează, o dezvoltă, ... prin care ei reprimă acţiunile ce pot submina asocierea...”** (Ungureanu, p.33). Redăm mai jos în formulă extinsă consideraţiile profesorului Ion Ungureanu pe marginea teoriei paretiene a ordinii sociale:

> *“Trebuie, deci, să distingem între formele exterioare în care apare sociabilitatea, şi care sunt diferite de la un individ sau grup la altul, şi formele ei constante, care sunt concretizate în reziduurile sociabilităţii.*
>
> *Pareto analizează sociabilitatea ca o formă reziduală [de substrat] a disciplinei, considerând, ca şi sociobiologii moderni, că aceasta din urmă este o caracteristică «naturală» a fiinţei umane, datorită «gregarismului» ei. Disciplina este modalitatea prin care actorii sociali stimulează asocierea, o controlează, o dezvoltă, sau prin care ei reprimă acţiunile ce pot submina asocierea dintre indivizi. [s.n.] ...*
>
> *Cea mai complicată formă de manifestare a reziduurilor sociabilităţii [care stau la baza nevoii de ordine] este ascetismul; al cărui substrat nu este, cum se crede îndeobşte, pur şi simplu religios. Dimpotrivă, este posibil ca sentimentul religios să fie*

un produs al ascetismului sau doar o formă de întărire a acestuia. Resortul principal al ascetismului este, după Pareto, din nou disciplina socială şi prin acest resort poate fi ascetismul comun credincioşilor şi savanţilor, militarilor şi oamenilor de afaceri. De regulă, reziduul ascetismului se manifestă sintetizând celelalte reziduuri ale sociabilităţii ...” (Ungureanu, p.33, 35).

Cu alte cuvinte, deschiderile pe care societăţile le au în istorie stau pe umerii unor *elite ascetice*. Noţiunea de elită este subsumată, în acest caz, ascetismului. Dăruirea totală, adică asumarea integrală a *Celuilalt* este cea mai grea sarcină pe care şi-o poate asuma un individ. Puţini reuşesc să îndeplinească concomitent cele două direcţii majore de asumare a *Celuilalt*, după cum le defineşte Manoilescu în **Rostul şi destinul burgheziei româneşti** (f.a., p.115), „de conservare” a valorilor şi „de ridicare” a stării generale sociale.

O altă direcţie importantă de cercetare sociologică care porneşte de la problema structurii sociale este aceea a teoriei statului şi a sociologiei politice de tip weberian.

În concepţia lui Max Weber, în centrul structurii sociale se află *legitimitatea*, adică *validitatea ordinii*. Ordinea devine legitimă în momentul în care valorile şi normele pe baza cărora este constituită sunt recunoscute şi însuşite de către membrii societăţii. În momentul în care comunitatea recunoaşte legitimitatea principiului care pretinde a fi *ordonatorul societăţii*, vom putea spune că respectiva ordine este *validă*. În perspectiva weberiană, ordinea este chiar din punct de vedere conceptual indisolubil legată de legitimitate.

Ordinea, în concepţia weberiană, este o stare a acţiunii sociale. Orice acţiune socială "posedă" ordine. Din această perspectivă, ***ordinea*** **nu este altceva decât un numitor comun structurant al subiectivităţilor indivizilor ce compun societatea**. Ordinea, în concepţia weberiană se referă la *maxima general admisă în jurul căreia se formează etajele solidarităţii sociale*.

> *"Numai atunci când conduita este, aproximativ, orientată după nişte «maxime» identificabile, vom putea spune că o relaţie socială are un conţinut numit ordine." (Weber,* ***Economy and Society*** *..., California Press, 1978, p.31)*

Definiţia weberiană a ordinii – ca structurare a relaţiilor în jurul unor maxime, readuce în prim plan chestiunea culturii. „Maximele" la care face referire Weber nu sunt altceva decât sisteme de valori încorporate în norme (scrise sau nescrise). Aceste sisteme de valori conţin, cum spuneam la începutul capitolului, „definiţia culturală" a ordinii.

Concluzii

- *Societatea* este un ansamblu structurat de relaţii sociale, pe baza unei culturi comune derulate pe un teritoriu comun.
- *Structura socială*, ca ansamblu de relaţii constante, predictibile, este posibilă ca urmare a unor norme şi valori împărtăşite de toţi membrii societăţii. Aceste norme şi valori se referă la *cultură*.
- *Cultura* este ansamblul „definiţiilor" pe care oamenii le au în timp cu privire la acţiunile lor, ale celorlalţi şi la mediul înconjurător. Pentru o definiţie completă vezi capitolul 9, **Cultură şi societate**.

- Sursa *ordinii* este, de asemenea, cultura. Ca expresie a unui ansamblu de maxime după care indivizii îşi orientează interacţiunile, ordinea reprezintă numitorul comun al subiectivităţilor indivizilor ce compun societatea. Ordinea reprezintă, totodată, capacitatea de organizare într-o manieră predictibilă. Nevoia de ordine se întemeiază pe *nevoia de disciplină* a societăţilor.
- *Disciplina* reprezintă maniera prin care în societate se încurajează şi se controlează asocierea, prin care se limitează acţiunile de disoluţie socială.
- Una dintre cele mai înalte formule de disciplină este *ascetismul*, atunci când individul îşi asumă integral problemele comunităţii, subordonându-se complet acesteia. Vorbim de *elite ascetice* în măsura în care acestea îşi asumă în totalitate sarcina „conservării şi ridicării" societăţii, subordonându-şi integral interesele personale acestor două scopuri.
- Ordinea este *legitimă* în măsura în care normele şi valorile pe care se întemeiază sunt recunoscute şi asimilate de către majoritatea membrilor societăţii.

11 Personalitatea culturală

Personalitatea şi lungimea voinţei

Pentru a înţelege semnificaţia acţiunilor individuale va trebui să le putem integra în contextul lor colectiv. Individul şi societatea sunt realităţi inseparabile. Am lămurit fundamentele acestui aspect atunci când am discutat despre relaţia de coexistenţă şi codeterminare dintre individ şi societate în cadrul *apriorismului sociologic*. O să revenim asupra lui atunci când vom dezbate problema dreptăţii sociale şi a justiţiei politice. Succesul sau eşecul acţiunilor sociale sunt dependente de formula echilibrului dintre cei doi termeni ai realităţii sociale: individul şi comunitatea (societatea). Societatea este prezentă în actele individuale prin *conştiinţa socială*. Conştiinţa socială este răspunzătoare în bună măsură de stabilirea scopurilor în funcţie de care ne orientăm acţiunile.

Astfel, succesul social se determină în raport cu tipul (lungimea) voinţei sociale la nivelul indivizilor, care, la rândul ei, este condiţionată de nivelul conştiinţei sociale. Conştiinţa socială este în acelaşi timp expresia moralităţii. Cu cât nivelul moralităţii este mai ridicat (în concordanţă cu un ideal etic, cu un set de valori supreme sau "ultime"), cu atât manifestările vor pune mai bine în valoare cadrele sociale în folosul comunităţii.

Capacitatea armonizării depline cu cadrele, aptitudinea de a le prezerva şi a le "prelucra" într-o manieră superioară (prin manifestări corespunzătoare ale voinţei sociale) reprezintă notele definitorii a ceea ce Gusti numeşte *personalitatea culturală.*

Compoziţia personalităţii. Treptele voinţei sociale.

"Compoziţia" personalităţii este următoarea:
Afectele fundamentale + lungimea voinţei (Gusti, II, p.37), unde prin "afecte fundamentale" înţelegem "iubirea de sine", "simpatia", "respectul". Privitor la relaţia dintre aceste trei coordonate fundamentale ale personalităţii Gusti precizează:

> *"[Iubirea de sine][24] şi simpatia ajung la expresia lor unitară cea mai înaltă în respect, ca o subordonare conştientă a propriului eu unor forţe naturale şi sociale recunoscute ca superioare" ... (ibidem, p.36)*

Preocuparea faţă de Celălalt[25] este fundamentul unui raport echilibrat între Eu şi Societate.

Voinţa socială are deci, două componente majore: primul de esenţă emoţională, al „afectelor", cel de-al doilea, de natură raţională, priveşte raporturile ce se stabilesc între scopuri şi mijloace. Reluăm în acest sens citatul privind compoziţia voinţei sociale, oferit în capitolul 4 – **Societatea şi voinţa socială**:

> *„ ... Adevărata înţelegere se dobândeşte numai prin analiza constituţiei voinţei sociale, în **cele***

[24] "Amorul propriu" – în original.
[25] "Celălalt" este expresia generică a percepţiei de către individ a societăţii, naţiunii şi a umanităţii. Cf. Gusti, vol II, p.38

> ***două categorii izvorâte din activitatea conştiinţei de sine*** *şi anume: 1) dintr-***o categorie afectivă***, alcătuită din sentimentele: iubirea de sine, simpatia şi religiozitatea şi 2) dintr-***o categorie raţională***, alcătuită din acele trei raporturi posibile dintre mijloace şi scopuri: a) lipsa de conştiinţă a scopurilor şi mijloacelor; b) conştiinţa numai a mijloacelor, fără aceea a scopurilor şi c) conştiinţa scopurilor şi conştiinţa mijloacelor." (Gusti, 1999, p.12, s.n.).*

Înţelegem mai bine noţiunea de vocaţie dacă o legăm de aceea de profesie. Ne manifestăm vocaţia prin profesie. Totodată, profesia este mijlocul prin care insul se integrează funcţional în societate. Prin profesie chemarea noastră se armonizează cu chemarea altora şi în acest fel societatea modernă poate avea armonie, pornind de la premisa integrării funcţionale a indivizilor în societate prin profesie. Civilizaţia a „reinventat" solidaritatea prin ceea ce Emile Durkheim numeşte *solidaritatea organică*, constituind un răspuns „natural" în faţa crizei epocii industriale. Societăţile occidentale au descoperit că succesul ordinii sociale se fundamentează pe *profesie*, pe abilităţile formalizate de muncă recunoscute printr-un *statut social* specific fiecărui tip de aptitudine. Integrarea socială în funcţie de tipul de pregătire, de tipul de munca depusă se referă la *integrarea profesională a individului în societate.* Societăţile industrializate îşi au sursa solidarităţii în profesie, adică în munca organizată şi în competenţele create şi recunoscute formal de către societate prin statut. Individul se manifestă în societatea contemporană prin profesie. „În fond, pe de o parte, fiecare depinde cu atât mai mult de ceilalţi cu cât munca devine mai specializată şi, pe de altă parte, activitatea fiecăruia este mai aproape de caracteristicile individuale cu cât este mai specializată." (Durkheim, 1922, p.101)

Civilizaţiile moderne sunt întemeiate pe *profesie*[rb1], pe întrepătrunderea lor funcţională – într-o reţea densă de dependenţe reciproce. Prin intermediul acesteia munca devine principalul factor de relaţionare socială în locul legăturii directe de tip psiho-biologic, ca în cazul societăţilor tradiţionale.

> *„Profesia este o formă de ocupaţie cu un statut ridicat, întemeiată pe cunoaştere, caracterizată de (1) cunoaştere specializată şi abstractă, (2) autonomie [socială], (3) autoritate faţă de beneficiar şi grupările ocupaţionale subordonate, (4) un anumit grad de altruism." (Hodson, Sullivan, The Social Organization of Work, second edition, Wadsworth, 1995, p.288)*

Aici ne interesează componenta altruismului – profesia este expresia modernă a *vocaţiei* – ocupaţia socială ca şi *chemare interioară,* care, la rândul ei, este expresia *credinţei*. Doza de altruism din profesie este legătura modernităţii cu credinţa în valorile majore ale umanităţii, care ridică insul deasupra interesului imediat şi a recompensei.

În ceea ce priveşte tipologia voinţei sociale, Gusti arată, aşa cum ne amintim, că dezvoltarea acesteia are trei niveluri (trei "lungimi"), în funcţie de „activitatea conştiinţei de sine":

- Primul nivel se reduce la "năzuinţa impulsivă" (Gusti, II, 36), la acţiunea individuală simţuală, hedonistă, orientată exclusiv spre satisfacţia simţurilor (gândirea şi "morala" sunt subordonate). Aici, ca de altfel şi în unele situaţii de la al doilea nivel, se confundă plăcerea cu fericirea.

- Al doilea etaj al voinţei permite "alegerea deliberată a mijloacelor potrivite" după principiul utilităţii maxime şi al inutilităţii minime (ibidem). Utilitarismul însă nu rezolvă problema fundamentală a individului care este aceea a armonizării intereselor sale cu cele ale colectivităţii.
- Cel mai înalt nivel al voinţei este acela în care este posibilă "alegerea conştientă a scopurilor, adică alegerea nu numai a mijloacelor potrivite pentru anumite scopuri, dar şi a scopurilor celor mai înalte dintre mai multe posibile". Doar la acest ultim nivel vom putea spune că individul acţionează pe deplin raţional şi moral. (ibidem)

În funcţie de gradele de dezvoltare ale voinţei enunţate mai sus, personalitatea va fi "numai o posibilitate, sau o realitate, sau [se va afla] pe calea spre desăvârşire", ne atenţionează Dimitrie Gusti (ibidem, p.37). Vom vedea că cea mai "lungă" voinţă este aceea centrată pe Celălalt, **unde Celălalt se referă la Societate, Naţiune, Umanitate.** (cf. Gusti, vol II, p.38).

Personalitatea culturală după principiile eticii normative. Vocaţia

> *"Din activitatea neîntreruptă a personalităţii, ca şi a unităţilor sociale, naţionale şi umanitare alcătuite din personalităţi, în diferite direcţii ale actualităţii (spirituale, economice, politice, juridice) se nasc valorile culturale, spirituale, economice, politice şi juridice. ...Personalitatea îşi îndeplineşte menirea printr-o activitate maximală în slujba ideii de cultură." (Gusti, II, 37).*

Personalitatea este modelatoarea realităţii sociale. Chiar dacă vectorul ei concret este individul, ea îşi fixează scopuri (**care îi definesc structura şi profilul**) în funcţie de unitatea socială.

Existenţa socială a individului este condiţionată de dezvoltarea personalităţii sale. De aceea, primul principiu al eticii normative este:

1. **"Acţionează astfel încât în fiecare clipă a acţiunii tale să atingi realizarea maximală a personalităţii tale."** (ibidem).

Înţelegerea societăţii înconjurătoare şi armonizarea cu ceilalţi, altruismul ca formă a iubirii aproapelui, iată câteva din elementele care pot certifica „realizarea maximală" a personalităţii. Trăinicia valorilor este dată de "nivelul de umanitate încorporat", adică de nivelul de preocupare faţă de Celălalt. Valorile care corespund societăţii, naţiunii şi umanităţii sunt valori culturale, intră în patrimoniul de cunoaştere al Naţiunii şi al Lumii. De aceea, al doilea principiu al eticii normative, privitor la personalitatea culturală, este:

2. **"Atinge actualitatea maximală a personalităţii tale, spre a o desfăşura pentru crearea celor mai înalte valori culturale."** (ibidem)

D. Gusti ne atrage atenţia asupra faptului că nu orice cale aleasă în viaţă ne îndrumă spre „realizarea maximală a personalităţii", spre ceea ce numim, de pildă, *împlinire*. Aşa de pildă, împlinirea materială nu este legată de dezvoltarea şi desfăşurarea completă a personalităţii. Există potenţialităţi, în special de ordin moral, care pot fi diminuate în cadrul personalităţilor dominate de tendinţe excesiv achizitive. În viaţa cotidiană, am spune noi, vom

şti că ne îndreptăm spre realizarea maximală a personalităţii în momentul în care calea pe care am ales-o ne reprezintă şi este în concordanţă cu o problemă socială, resimţită de comunitate, adică atunci când ne-am urmat *vocaţia*.

***Vocaţia* reprezintă asumarea de către individ a timpului său şi orientarea acţiunilor sale spre valorificarea la maxim a potenţialului de care dispune, în slujba societăţii.**

Planul interesului individual se intersectează cu *nevoia* de Celălalt prin intermediul vocaţiei în societatea modernă. Insul poate intra în relaţii cu un Celălalt tot mai divers mai puţin prin conexiuni centrate de apropierea prin asemănare (înrudire) cât mai ales prin *complementaritatea rolurilor*. Inşii pot avea roluri complementare dacă îşi „iau treaba în serios", adică se manifestă vocaţional (profesional) unii faţă de alţii. Desigur, după stabilirea relaţiei funcţionale, aceasta poate fi potenţată prin *personalizare* în diferite grade de apropiere.

Revenind la Motru, putem înţelege, deci, că vocaţia este conştiinţa activă a rolului individului în societate.

> *„Vocaţia implică simţirea realităţii timpului. Omul cu vocaţie simte faptele sale înlănţuite în realitatea timpului şi de aceea el se simte răspunzător faţă de sine însuşi. ... Omul de vocaţie se simte dator să utilizeze fiecare moment de timp, fiindcă el crede în realitatea fiecăruia dintre aceste momente." (Motru,* Vocaţia, factor hotărâtor *..., în* Personalismul energetic *..., 1984, p.683).*

> *„Desăvârşirea personalităţii o ajunge omul atunci când pune în serviciul societăţii maximul de energie cu care a fost înzestrat de la natură. ... Tot aşa şi în cultură. Cultura începe să se desăvârşească la un popor din moment ce comoara dispoziţiilor, aduse pe lume de membrii săi, se pune în valoare ..." (Motru,* Personalismul energetic, *în* Personalismul energetic şi alte scrieri, *1984, p.592)*

Oamenii de vocaţie, arată Motru, „umplu un gol", realizează *ceva* în raport cu ceea ce este perceput de ceilalţi drept o necesitate.

Rădulescu Motru a dezvoltat, iată, răspunsul la problema împlinirii personalităţii cu ajutorul noţiunii de *vocaţie*. Rădulescu Motru arată că vocaţia apare la întâlnirea dintre *eu* şi *personalitate*, dintre ceea ce am putea numi potenţialităţi primare (eul) şi experierea[26] comunităţii (personalitatea). Personalitatea de vocaţie, arată Motru, este *personalitatea energetică*.

> *„«În personalismul anarhic domină capriciul eului. Proprietatea ... maimuţăririi nu cunoaşte margini, ca în vis, eul divaghează. Poporul în care tronează acest personalism este plin de reformatori, adică de imitatori de tot ce se vede la străini. Tradiţia în el nu se respectă şi nici competenţa profesională. Un singur cult este la el în floare: cultul incompetenţei. «Ştii cine sunt eu?!» ... Eul este hipertrofiat, în schimb, personalitatea este amorfă. În ce este specialist domnul cutare? În nimic. Dar este bun pentru toate şi n-are teamă de nici o răspundere.» [R. Motru,* ***Personalismul energetic****, în* ***Personalismul energetic şi alte scrieri****, Ed. Eminescu, 1984, p.622] ...*

[26] Experierea sau capacitatea, modul de trăire a experienţelor colective.

> *«În faţa personalismului anarhic stă personalismul energetic.» În ce constă el? În* ***puterea eului de a selecta aptitudinile de muncă şi a organiza mediul de viaţă conform cu direcţia pe care o fixează vocaţia.*** *(Bădescu, Dungaciu, Baltasiu, 1996, p.371, s.a.)*

> Personalitatea energetică este „o personalitate care, continuând natura, [poate] să creeze, peste natură, [o] formă nouă de energie. ... [Ea constă în] ridicarea conştiinţei omului la rolul de continuatoare şi transformatoare a energiei naturii. Omul este puternic atunci când, stăpânind cu gândul legile naturii, ... continuă [natura] prin muncă." (Motru, **Personalismul energetic**, în **Personalismul energetic şi alte scrieri**, 1984, p.625]

Vocaţia reprezintă legătura socială dintre noi, ca indivizi, şi comunitate. Aceasta pentru că vocaţia reprezintă modul pe care noi l-am ales să fim în lume, conform *chemării* pe care o resimţim, venind dinspre imperative ce depăşesc sfera noastră imediată de preocupări. Adesea vocaţia este legată de relaţia noastră transcendentală cu comunitatea prin intermediul lui Dumnezeu, chestiune lămurită de către Max Weber în **Etica protestantă şi spiritul capitalismului**, atunci când discută despre bazele profesionale ale începuturilor capitalismului modern. Vocaţia devine astfel semnul harului în viaţa profană, prozaică, a cotidianului modern, aparent depărtată de transcendenţă.

În momentul în care personalitatea culturală îşi va adjudeca controlul asupra acţiunii politice din societate, arată Gusti, vom putea vorbi de o viaţă politică normală, corect orientată (stare de lucruri numită *dreptate politică*). Şi aceasta pentru că personalitatea culturală

este cheia armoniei sociale, a progresului. Cel mai înalt scop este binele comunităţii. Nu este însă îndeajuns să proclamăm binele comun. Trebuie să ne luptăm să alegem şi cele mai potrivite acţiuni, mijloace, pentru a-l construi.

Societăţile trec prin adevărate catastrofe atunci când elitele intelectuale şi politice suferă de deficit energetic, vocaţional. Există perioade când personalitatea culturală este considerată un ideal depăşit, când este luată în derâdere, oprimându-se, de pildă, la nivelul mentalului colectiv, acele aspiraţii şi tradiţii care constituie fundamentul comuniunii unui popor. Mecanismele de propagare a personalităţii sunt cele ale şcolarizării şi ale informării de masă. Societatea românească a fost până de curând afectată de afluxul manualelor şcolare profanatoare la adresa conştiinţei identitare şi este încă marcată de kitsch-ul audio-vizual. De asemenea, criteriile selecţiei sociale şi ale recompensei materiale încă nu sunt pe deplin aduse la concordanţă cu efortul individual în plan profesional. Toate acestea nu fac decât să contribuie la dezorientarea insului în raport cu rosturile sale sociale. Acolo unde societatea (în calitatea ei de conştiinţă comună) „se comprimă" în mentalul colectiv, rosturile personale şi menirile individuale devin confuze. Respectiva societate se deprofesionalizează, întrucât succesul personal nu mai depinde de competenţă.

Concluzii

- *Personalitatea* este expresia funcţională a intensităţii voinţei sociale, în particular a afectelor şi a gradului de dezvoltare al conştiinţei sociale.

- *Voinţa socială* are o componentă afectivă şi una raţională. Componenta afectivă constă în „*afecte fundamentale*": iubirea de sine, simpatia şi respectul. Componenta raţională se referă la *conştiinţa socială*, la capacitatea acesteia de a stabili scopuri şi mijloace. O conştiinţă socială dezvoltată permite individului să distingă între scopuri şi mijloace şi, mai mult, să fixeze cele mai potrivite mijloace pentru cele mai înalte scopuri.
- Vorbim de *personalitate culturală* în măsura în care indivizii urmăresc actualizarea maximală a personalităţii în concordanţă cu cele mai înalte valori.
- Cele mai înalte valori au finalitate colectivă, ele fiind identificate de către Dimitrie Gusti cu societatea, naţiunea, umanitatea.
- *Vocaţia* este măsura realizării depline a personalităţii în cadrul societăţii. Oamenii de vocaţie îşi asumă prioritătile timpului lor – arată Rădulescu Motru. Vocaţia reprezintă astfel o altă legătură dintre individ şi societate.
- *Profesia* reprezintă manifestarea concretă a vocaţiei şi este condiţia integrării funcţionale a individului în societate, fiind element constitutiv al civilizaţiei moderne.

12 Cultură şi societate

Scurtă recapitulare a chestiunii voinţei sociale, actualităţii şi personalităţii

Ne reamintim că societatea se poate structura de jos în sus, de la individ spre ceilalţi, şi de sus în jos, de la cercul de experienţă al comunităţii către individ, prin intermediul **voinţei sociale** – factorul motor al realităţii. Realitatea socială este, iată, în lumina sociologiei gustiene, rodul voinţei sociale. În acest fel este limpede de ce actualitatea socială este mai mult decât un simplu fenomen de adaptare, fiind rezultanta interdependenţei active a indivizilor, adică a unei *comunităţi de voinţă*. Voinţa socială este deci fenomenul fără de care societatea nu ar avea actualitate. Factorul de care depinde această actualizare este cercul idealurilor noastre, adică cercul comunităţii asumat de personalitate. Vorbim astfel de personalitatea culturală ca factor de actualizare socială prin intermediul voinţei sociale. Personalitatea este în mod necesar şi "culturală" datorită faptului că dezvoltarea individului şi a societăţii sunt procese condiţionate cultural, fenomen redat prin noţiunea de "socializare". Iar socializare înseamnă "cultură actualizată". Se înţelege, de asemenea, că idealul este o formulă de structurare energetică prin cultură a personalităţii. Putem spune că ***idealul*** **este factorul care ordonează voinţa socială. Cultura este deci elementul care contribuie decisiv la structurarea societăţii, prin intermediul idealului şi al**

personalităţii. Mai mult decât atât, şansa structurării corecte a societăţii, a dreptăţii sociale şi a demnităţii individuale, se află în constituirea statului cultural – ansamblul instituţional care este întemeiat pe personalitatea culturală şi pe vocaţie.

Dincolo de aspectele relaţiei dintre personalitate şi actualitatea socială, fapt relevat mai sus prin noţiunile de voinţă socială, personalitate, ideal, cultură, ne reamintim de compoziţia structurii realităţii sociale conform cu cadrele şi manifestările voinţei sociale. Nu vom reveni asupra lor, singura precizare care trebuie menţionată fiind aceea legată de relaţionarea lor aparte, de intercondiţionare, în cadrul a ceea ce Gusti numeşte *legea paralelismului sociologic*. Cu alte cuvinte, ca cercetători ai realităţilor sociale, indiferent de domeniul de competenţă (pedagogic, psihologic, sociologic, economic, drept etc.), va trebui să ţinem seama de faptul că **societatea, atât la nivelul microsocial al reprezentărilor individuale, cât şi la un nivel mai larg, ca mod de structurare globală a umanităţii, reprezintă o suită de interdependenţe simultane şi autonome.**

Cultură şi societate – concepte fundamentale în sociologie

Cultura este, după cum am arătat până acum, unul dintre conceptele cheie ale sociologiei. Societatea se reazemă pe cultură, la fel şi procesele adaptative sau de constituire a structurilor instituţionale. **Relaţiile dintre indivizi, dintre indivizi şi societate, însăşi ideea de societate (structură a comunităţii) înseamnă cultură.**

> *"Cultura reprezintă totalitatea comportamentelor învăţate şi social transmise". (Schaefer, 1986, p.28)*

> *„Prin* **cultură** *înţelegem ansamblul modelelor de gândire, atitudine şi acţiune care caracterizează o populaţie sau o societate, inclusiv materializarea acestor modele în lucruri."*[27] *(Mihăilescu, p. 55)*

Inteligenţă şi adaptare, comuniune şi credinţă, spiritualitate şi identitate – iată câteva fenomene omeneşti atât de diverse şi de tipice umanităţii, imposibil de imaginat în afara culturii. Din definiţia de mai sus ne dăm seama că, ea, cultura, înseamnă mai mult decât modul de relaţionare prezent al indivizilor, cultura reprezentând şi experienţa şi modul de transmitere a acesteia. Fundamentul identităţii constă de altfel, în capacitatea prezentului de a "absorbi" trecutul, prin procesul de culturalizare-socializare.

Cultura reprezintă, deci, **ansamblul definiţiilor sociale care structurează societatea**, mai mult sau mai puţin conştient. Partea neconştientizată a culturii o numim, după Jung, *arhetip*[28], şi ea reprezintă ansamblul comportamentelor cuprinse în *inconştientul colectiv*, adică al comportamentelor prescrise, care condiţionează spaţii sociale, geografice, istorice foarte largi. Cercetările noologice au arătat însă că dincolo de stratul arhetipal, scufundat al conştiinţei colective, se află nivelul *energiilor latente* la care omul are acces prin *trăire ca credinţă*. Latenţele se actualizează în cadre de trăire colectivă care definesc viaţa comunitară, şi care

---

[27] Vezi mai jos, distincţia lui Nichifor Crainic dintre *cultură* şi *civilizaţie* – partea materială a culturii.

[28] Vezi C.G. Jung, **The Basic Writings of C.G. Jung**, selected and Introduced by Violet S. De Laszlo, Bollingen Series, Princeton University Press, 1990, p.299-300

pot diferi de la o epocă la alta. De la revoluţia industrială încoace cele două mari cadre de actualizare a energiilor necreate sunt *profesia* şi *familia*, prin, respectiv, vocaţie şi comunitatea morală primară.[29]

Cultura este, iată, o noţiune subordonată aceleia de societate. Cum arătam mai sus, nu putem înţelege noţiunea de societate în afara culturii:

> ***"Spunem că un număr relativ însemnat de indivizi constituie o* societate *în momentul în care aceştia încep să-şi împartă acelaşi teritoriu, în relativă independenţă de oamenii din afara acestuia, şi atunci când membrii grupării respective participă la o cultură comună."*** *(Schaefer, 1986, p.29).*
>
> *"Membrii unei societăţi, de regulă, au aceeaşi limbă, care le îngăduie să fie într-o interdependenţă continuă cu ceilalţi membrii ai colectivităţii." (ibid.)*

Comuniunea de limbă, tradiţii, un teritoriu comun – sunt definitorii pentru *popor*. Un popor în care au loc procese de interdependenţă continuă, expresii ale voinţei sociale manifestate pe plan spiritual, economic, politic şi juridic constituie *naţiunea* – în concepţia gustiană.

Dincolo de aceste aspecte, cultura reprezintă potenţialul şi capacitatea noastră de adaptare, semnifică bagajul de cunoştinţe, potenţial sau actual, prin care ne adaptăm la mediu sau prin intermediul căruia adaptăm mediul nevoilor noastre. Cultura, cu alte cuvinte, se referă la potenţialul de inovare, descoperire şi invenţie – chei ale progresului:

---

[29] Cf. Ilie Bădescu, **Sociologia problemelor sociale**, 2007, ms.

> *"Procesul introducerii unei idei sau a unui fapt (obiect) nou într-o cultură este cunoscut sub denumirea de* inovare. *Vorbim de două forme ale inovării:*
>
> *Prin* descoperire, *fapt ce implică a face cunoscut, sau a spune şi celorlalţi despre un nou aspect al realităţii. Un factor semnificativ în acest proces este împărtăşirea cu ceilalţi a noilor cunoştinţe.*
>
> *Spre deosebire de descoperire, prin* invenţie *înţelegem procesul prin care elemente culturale preexistente sunt îmbinate într-o formulă care nu a mai existat până acum." (ibidem)*

Cultura este iată, "locul", "prilejul", "vectorul" prin care indivizii nu numai că descoperă lucruri noi prin „aducerea" lor din lumea exterioară (descoperirea), dar şi "creuzetul" prin care propriile sale elemente componente sunt continuu prelucrate pentru a obţine noi structuri, noi tehnici, noi tipuri de relaţii (invenţia). Caracteristic ambelor procese este împărtăşirea cunoştinţelor, fie în cursul desfăşurării procesului inovator, fie prin fenomenul răspândirii lui. Actul novator presupune contactul cu "celălalt", cu fenomene legate de "celălalt". Fenomenul acesta de comunicare poate fi numit, în anumite condiţii, *diseminare*:

> *"Prin termenul de* diseminare, *sociologii înţeleg procesul prin care un bun cultural este răspândit de la un grup la altul, sau de la o societate la alta. Diseminarea ... nu se petrece în mod automat. Grupurile şi societăţile tind să opună rezistenţă faţă de ideile care le par prea străine sau acelora care sunt percepute ca ameninţări faţă de credinţele şi valorile lor.*

> *[De aceea,] fiecare cultură are tendinţa de a absorbi (împrumuta) în mod selectiv din alte culturi." (Schaefer, 1986, p.29)*

Fenomenele de aculturaţie – de contact dintre două culturi – sunt printre cele mai interesante, grandioase şi, în anumite cazuri, dramatice fenomene de civilizaţie. În urma contactului dintre două culturi pot apărea noi popoare, după cum în urma lui pot dispărea civilizaţii şi popoare întregi, uneori într-o perioadă foarte scurtă (vezi cazul vechilor civilizaţii amerindiene în urma contactului cu conquistadorii spanioli, în secolul al XVI-lea etc.).

Elementele culturii

Elementele culturii sunt de tip colectiv şi adesea trimit la inconştientul colectiv (Jung), fiind sursă a fenomenului numit *socialitate* (capacitatea omului de a fi fiinţă socială) şi a cadrelor de orientare ale *sociabilităţii* (forma socialităţii). Cadrele majore ale spiritualităţii omeneşti, arată Ilie Bădescu în **Noologia**, sunt însă *energii necreate* de om, ele existând în lume sub forma darurilor pe care omul le poate actualiza prin *trăire,* dacă se *învredniceşte* să-şi dea întreaga sa măsură în lume.

Noţiunea de *cultură* îşi asociază o serie de elemente, cum ar fi *valorile, simbolurile, normele, riturile, limbajul, tradiţiile, moravurile* (Mihăilescu, p.56-66). Toate acestea sunt înglobate în procese culturale de adâncime, numite *matrici stilistice* (Blaga). Fiecare dintre aceste concepte definesc mecanisme culturale, procese care fac posibilă societatea şi care îi conferă diversitate.

Cultura înseamnă trăire şi cunoaştere (înţelegere) înregistrată în memoria colectivă a indivizilor. Această

înregistrare poate fi în stratul de suprafaţă al realităţii sociale, în imediata vecinătate a acţiunii sociale, sau poate fi scufundată, caz în care devine *latentă*. În ambele cazuri, cultura defineşte realitatea socială.
Conştientizarea culturii (ca trăire şi cunoaştere cu finalitate colectivă) este mediată de *intelectualitate*. Prezervarea culturii are loc în *opere* scrise sau nescrise.

Manifestarea fenomenelor de cultură *semnificativă* are loc la nivelul *sărbătorii*.

> *„ ... sărbătoarea este cadrul noologic al manifestării plenitudinare a latenţelor sufleteşti difuze, adică a sufletului popoarelor.*
> *În cadrul sărbătorii, răul din lume scade aproape până la zero." (Bădescu, Noologia, 252-253)*

> *„Congruenţa şi deci perfecta potrivire între spirit şi exprimare discursivă este un fenomen exponenţial şi un fapt de sărbătoare" (Bădescu,* ***Noologia****, p.213)*

> *„Sărbătoarea este un loc de întâlnire spirituală şi de trăire (simţire şi gândire) intensificată a celor care participă la ea. Aşa se explică de ce simţim o oarecare tristeţe după ce sărbătoarea a trecut. Tristeţea este contrapartea diminuării în noi a intensităţii simţirilor comune. E ca şi cum ceva s-a relaxat şi ne-am trezit mai însinguraţi, mai izolaţi. ... Ia-i poporului sărbătorile şi i-ai luat sufletul. Iată cum se explică miza pe care o pune orice regim de ocupaţie pe confiscarea sărbătorilor, pe subordonarea lor la scopurile de aureolare proprie. Sărbătoarea îi poate face vizibili şi acceptaţi în marele număr, iar dacă*

*regimul ştie s-o folosească, poate transfera şi transforma energia aceea, intensificată de ocazia marii întâlniri, în aureolă proprie. ..." (Bădescu, **Noologia**, p.245)*

Sărbătoarea este locul *întâlnirii* sociale (comunitare). Funcţia sa este aceea de *regenerare-recompunere a solidarităţilor esenţiale* unor mase mari de oameni care nu se cunosc direct şi, în acest fel, de asigurare a coeziunii societăţilor. Prin sărbătoare străinii se *re*cunosc, se identifică unul cu celălalt în acelaşi *sentiment de bază* (trăire intensă). Funcţia aceasta a trăirii intense a fost preluată parţial în epoca modernă şi contemporană de arta (muzica şi filmografia în special) marilor evenimente.

Latenţele sunt protosimţiri (protojudecăţi) şi protojudecăţi care fac posibilă coeziunea socială prin *re*cunoaşterea indivizilor care altfel ar fi pur şi simplu străini, făcând posibilă relaţia *morală*, adică *responsabilă*:

„Să reţinem, aşadar, că ne aflăm în poziţia de a da o denumire inteligibilă acelor latenţe difuze, care am văzut că sunt extrem de puternice şi intervin, fie pentru a păstra, a prezerva făptura lumii, fie pentru a o modela efectiv.

1. *Am remarcat că ele sunt comune tuturor sau marii majorităţi a oamenilor (a celor cu o conştiinţă sănătoasă, spune Durkheim) şi [numerotarea ne aparţine – Radu Baltasiu]*
2. *că nici o educaţie nu le-a sădit acolo, căci nici o educaţie nu s-ar putea organiza la o asemenea scară încât să-i facă pe toţi cei ce compun o societate să simtă la fel şi mai ales în aceeaşi gradare, care şi devine apoi cântarul dreptăţii de la baza faptelor omeneşti. Deci a doua trăsătură a latenţelor difuze, pe lângă aceea a caracterului general,*
3. *este natura lor simţuală. Ele se manifestă ca «realităţi simţuale» primare, originare, ca realităţi ale simţirii generale.*

4. *A [patra] ... caracteristică este că se manifestă prin împărtăşire, au deci o natură comunională, se manifestă numai în mediul interacţiunilor sufleteşti, al legăturii intersubiective. ...*
5. *Latenţele sufleteşti sunt unificatoare în individ dar şi între indivizi, deci sunt comunitare nu doar unitare.*
6. *A [şasea] ... caracteristică a lor este că se manifestă prin formule mentale (formula mentis), prin obiceiuri, stereotipuri, prin simbolizări, adică prin «semne exterioare», deci prin exteriorizări simbolico-religioase, mitice sau artistice.*

Faţă de toate acestea, două par a fi trăsăturile esenţiale ale acestor latenţe difuze: sunt realităţi sufleteşti primare, nesădite în om prin fapte de educaţie şi cultură, din lumea aceasta, şi sunt comune (cu termenul latin, popularis), adică, sintetic exprimându-ne, sunt realităţi sufleteşti populare (comune)." (Bădescu, Noologia, p.188-189)

Sărbătoarea este componentă a antropologiei *omului moral*. Sociologia face distincţia între omul moral şi omul *mediocru*, începând cu Durkheim şi ajungând în zilele noastre până la Bădescu. Omul mediocru este centrat pe *nevoie* şi, adaugă Bădescu, pe reducerea insului la cugetare – mai mult sau mai puţin *raţională* (reducerea omului la *intelect*). Omul moral este, prin excelenţă, *comunitar*, centrat pe asumarea/percepţia realităţii prin *trăire* ca *înălţare* (împreună *cu* sau *pentru* un Celălalt pentru care existenţa sa are sens – în cadrul credinţei).

Valorile

Elementele mentale după care se orientează conduitele le numim *valori*. Valorile se referă la ceea este dezirabil, la un moment dat, pentru individ şi pentru societate.

Cele mai înalte valori către care aspirăm le numim *idealuri*.
Cele mai înalte valori care ne ghidează acţiunea sunt *valori supreme* şi se referă la *credinţă*.

Fiecare câmp de acţiune umană este structurat în concordanţă cu *sisteme de valori*. Sistemele de valori reprezintă „ordonări" ale valorilor în norme cu diferite grade de conştientizare şi de formalizare.
De aceea realitatea socială depinde în foarte mare măsură de modul cum ne-o imaginăm, de constelaţia de valori la care societăţile şi indivizii aderă.

Valorile se regăsesc în norme. Valorile străvechi sunt conservate prin tradiţii, mituri. Intrăm în contact cu valorile prin *socializare*. Ne „justificăm" existenţa prin valorile pe care le protejăm sau le producem, fiecare în domeniul său de activitate.

Sociologia a arătat că desfăşurarea noastră maximală, prin care ne manifestăm ca *valoare*, este o *trebuinţă* fundamentală. Faptul acesta, demonstrat răspicat de către Gusti prin sociologia voinţei sociale a fost redescoperit de către Malinowski şi Maslow (piramida nevoilor şi principiul derivării lor sociale, psihologia umanistă) în anii '60 ai secolului XX.

> Pentru a răspunde nevoilor biologice, arată Malinowski, omul a dezvoltat răspunsuri culturale, care generează ele însele *nevoi derivate*. „Răspunsurile socioculturale [la nevoile biologice] sunt denumite de Malinowski *funcţii* şi el arată că în orice cultură există cel puţin patru asemenea răspunsuri-funcţii la imperativele supravieţuirii: *economice*, care satisfac în special imperativele biologice de hrană, *sociale*, care corespund

nevoii de integrare în grup a individului, *educaţionale*, necesare pentru asigurarea continuităţii speciei, *politice*, prin care se asigură ordinea." (Ungureanu, p.51).

Simbolurile

Simbolurile **sunt reprezentările concrete ale diferitelor elemente de tip religios, mitic sau ideatic.** Simbolurile sunt *valori ilustrate*. Prin simbol ideea mai greu comprehensibilă devine vizibilă prin *ilustraţie* (cf. Kernbach, p.541). Astfel, mitul zborului, ca deziderat străvechi, devine accesibil prin simbolul-personaj Icar. Pe lângă funcţia de reprezentare, simbolurile au şi rolul de a coalizare socială (funcţia coeziunii sociale). Societăţile, oamenii, se grupează în jurul unor simboluri. În cazuri limită, aceste simboluri se restrâng la câteva: crucea, ţara, neamul, libertatea etc. În aceste situaţii limită la adresa *colectivităţii*, cea de a treia funcţie a simbolului este aceea de *revitalizare*, *revigorare* a coeziunii sociale.

Cotidianul, de asemenea, are o simbolistică proprie, în funcţie de ideile dominante la un moment dat. Democraţia contemporană, de pildă, are ca simboluri vizibile, printre altele, Parlamentul, libertatea presei, drepturile omului etc. Tranziţia în România este marcată de simbolistica privatizării şi a democratizării, alături de aceea a degradării prin sărăcire sau prin îmbogăţirea parvenită.

> Podoabele, locul unde ne petrecem timpul liber, modul cum ne îmbrăcăm, locurile de unde ne facem cumpărăturile şi mai ales modul în care arătăm toate acestea altora, sunt încărcate de simbolistica cotidianului aflat în tranziţie. Dacă tranziţia este un fenomen degradat, atunci şi simbolistica aferentă este una

degradată. Fenomenul este vizibil prin vehicularea unor simboluri depotenţate, care nu contribuie semnificativ la creşterea coeziunii sociale sau la prosperitatea comunităţii.

Normele

„Nu traversăm strada până când nu se aprinde o lumină verde; nu ne amuzăm în timpul unei ceremonii funerare; salutăm sau suntem salutaţi când ne întâlnim cu persoane cunoscute; nu aducem prejudicii prietenilor; ne ridicăm în picioare la intonarea imnului naţional etc. Toate acestea sunt norme, imperative comportamentale. Normele sunt reguli sociale care specifică comportamentele de adoptat în situaţiile date." (Mihăilescu, p.59).

Cadrul sociologic care face posibilă *relaţia*, îl numim *normă*. Normele conţin prescriptori cu privire la modul dezirabil de derulare a interacţiunii sociale. Funcţia acestor prescriptori este aceea de a da „indicaţii" cu privire la eficienţa socială a conduitelor (referitor la „ceea ce este admisibil").

Criteriile după care comunităţile omeneşti structurează relaţia socială diferă de la o epocă istorică la alta. Ceea ce este util într-o societate poate părea straniu sau lipsit de sens în alta dintr-un alt spaţiu geografic sau din alt timp. Aceasta pentru că sistemele sociale şi fenomenele cu semnificaţiile asociate posedă autonomie. Modul în care normele s-au constituit este de natură serială în raport cu timpul şi nu una linear-cauzală. „Soluţiile" la provocările mediului înconjurător apar în

serii de fapte[30], prin îngemănarea unor soluţii consecutive sau simultane, din mai multe direcţii, care converg spre un tip de „răspuns", concretizat în instituţii, obiceiuri etc. De aceea, avem tot atâtea soluţii la dilemele existenţei egal îndreptăţite, câte societăţi au existat sau există pe Pământ.

Normele sunt sinteze ale unor comportamente codificate cu privire la ceea ce este dezirabil social.

„Din momentul în care s-a cristalizat şi a fost însuşit de indivizi, acest cadru [norma] devine factorul ce determină sau modifică reacţiile individului la situaţiile cu care el se va confrunta mai târziu, fie ele sociale sau nesociale" (Muzaffer Sherif, ***The Psychology of Social Norms****; New York, Harper & Brothers, 1936, p.97, apud I. Ungureanu, p.46)*

„Norma socială se stabileşte prin interacţiunea dintre oameni, fiind valabilă nu numai pentru situaţiile în care s-a cristalizat, ... ci şi pentru [alte] situaţii ...." (Ungureanu, p.48)

Norma socială are efect atât timp cât „satisface nevoile socialmente definite ale indivizilor." (Ungureanu, p.50)

Nerespectarea normei atrage după sine sancţiunea. Sancţiunea, arată Durkheim, este unul dintre cadrele în funcţie de care putem înţelege dezvoltarea unei societăţi (metodă de analiză a faptului social). Societăţile moderne sunt centrate pe formula dreptului restitutiv, în timp ce comunităţile arhaice pe dreptul represiv. În

[30] Această mare descoperire de sociologie culturală aparţine lui A.D. Xenopol, publicată pentru prima dată la începutul secolului trecut în cartea **Teoria istoriei**, reeditată în 1997, la Editura Fundaţiei Culturale române, Bucureşti.

acelaşi timp, reacţia la încălcarea normei este ea însăşi o condiţie a normalităţii şi progresului. Pe de altă parte, sancţiunile sunt formale sau informal-comunitare. Normele care implică sancţiuni din partea unui organism public specializat se numesc „legi" şi „convenţii".

Normele a căror încălcare implică doar sancţiunea din partea comunităţii de apartenenţă le numim „obiceiuri". (Weber, 1978, I, p.29). Obiceiurile care au întemeiere îndelungată le numim „tradiţii". (Ibidem)

Riturile

***Ritul* reprezintă un set de acţiuni simbolice, care codifică componente principale ale agregării sociale** în oricare din formele sale – familie, şcoală, locul de muncă, armată etc. Riturile sunt ansambluri normative arhaice, prescripţii de multe ori fără întemeiere raţională aparentă. Ele sunt expresia unor experienţe de tip primordial. Acţiunile rituale reprezintă sinteza semnificaţiilor unor acţiuni iniţiale. Mai mult decât atât, ritul, ca fenomen cultural autonom, poate fi compus dintr-o înlănţuire de acţiuni care aveau în momentul apariţiei lor alte finalităţi, atât din punct de vedere obiectiv al rezultatelor lor, cât şi subiectiv – al intenţionalităţii şi percepţiei. (cf. Lorenz, p.67). De-a lungul timpului, riturile şi-au pierdut finalitatea concretă iniţială, însă şi-au păstrat-o pe aceea de menţinere a coeziunii sociale. Sociobiologia modernă demonstrează că **ritualizarea comportamentelor reprezintă procesul prin care potenţialul de agresivitate este controlat şi canalizat pozitiv către „întărirea relaţiilor sociale"** (idem, p.76). Cu alte cuvinte, principala funcţie a ritului este construirea cadrului relaţiei sociale prin recanalizarea potenţialului agresiv.

Cu cât specia este mai sociabilă, cu atât potenţialul de agresivitate este mai mare. În acest fel *cultura* – ca şi ansamblu de rituri - *este condiţia sine qua non a umanităţii*.
În Evul Mediu, funcţia războiului a fost suplinită într-o manieră cavalerească de confruntare, de turniruri. Uciderea unor mase de luptători este astfel înlocuită cu *simbolul* ritualic al înfruntării limitate „pentru onoare" a unui număr restrâns de indivizi. Cu timpul, turnirul a dispărut ca formă. Au dispărut şi alte fenomene asociate, cum ar fi cultul doamnei, în numele căreia se purtau mare parte dintre lupte. Ritualul confruntărilor masculine limitate la chestiunea onoarei şi a prestigiului, ca înlocuitor al eliminării fizice a oponentului nu a dispărut nici astăzi. Cursele de formula 1 sau întreaga filmologie a apariţiei „eroului dintre eroi" de genul „Top Gun" sunt o ilustrare în acest sens.

Cultura este fundamentul relaţiei sociale, iar relaţia socială face posibilă chiar viaţa ca atare. **Elementul care face posibilă relaţia socială, *legătura socială (bonding)*, cum o numeşte Lorenz, se numeşte *rit*.** Principalele formule de relaţionare ritualizate au o vechime insondabilă şi nu pot fi controlate raţional (Lorenz, p.248). Din acest punct de vedere, incultura asociată cu fenomenele de dezrădăcinare socială, care îl scot pe individ din *cadrul ritualic*, lasă omul fără mijloace eficiente de relaţionare socială – de unde şi slabele sale performanţe şi chiar tulburări de natură psihologică şi socială.

Această infrastructură de tehnici de relaţionare constituie partea „programată" bio-cultural a fiinţei. Şi cel mai important mesaj al acestor „programe" este chiar iubirea aproapelui, fără de care relaţia socială nu este posibilă. Respectul reciproc nu este de ajuns pentru

a întemeia o societate. Nu relaţia neutrală, ci legătura activă, iubirea, este condiţia necesară şi suficientă pentru construirea unor relaţii sociale complexe (Lorenz, p.258). Parte din aceste „programe culturale" străvechi ajung la cunoştinţa noastră prin intermediul *miturilor*.

Mitul

Chiar dacă omului modern îi place să creadă în succesul raţiunii pe pământ şi în emanciparea sa de sub imperiul sacrului, mitul este *fenomenul* prin care legătura noastră cu sacralitatea se menţine. Tiparele comportamentale au origini depărtate, în fapte de caracter excepţional, *sacru*. Filosofia, psihologia şi sociologia culturii au demonstrat încă de la începutul secolului trecut, prin operele lui Blaga, Jung, Eliade şi alţii, că civilizaţiile „stau" pe o tectonică adâncă, arhetipală, mitică. Aşa cum psihologia socială identifică în *prejudecăţi* acele acţiuni, gânduri, atitudini „de-a gata", pe care doar le „introducem" în acţiune fără să mai gândim asupra lor, aşa şi modul nostru de a fi este întemeiat pe modele exemplare, pe mitologii.

> *„**Mitul se defineşte prin modul lui de a fi: nu se lasă surprins ca mit decât în măsura în care revelează că ceva** **s-a manifestat deplin şi această manifestare este în acelaşi timp** **creatoare şi exemplară, pentru că ea întemeiază la fel de bine şi o structură a realului şi un comportament uman [s.n.]. Un mit povesteşte întotdeauna că ceva** **s-a întâmplat realmente, că un eveniment a avut loc în sensul exact al termenului** – fie că este vorba de crearea Lumii, de cea mai neînsemnată specie animală sau vegetală sau de o instituţie. ... Miturile revelează structurile realului şi multiplele moduri de a fi în*

lume [s.n.]. Iată pentru ce ele sunt modelul exemplar al comportamentelor umane: ele povestesc istorii adevărate, referindu-se la lucruri reale. ... ***Revelând istoria a ceea ce s-a întâmplat în illo tempore[31], se revelează dintr-o dată o irumpţie a sacrului*** *în Lume. ... Hrănindu-se în felul Zeilor sau al Eroilor Civilizatori, omul repetă gesturile lor şi participă într-un fel la existenţa lor." (Eliade, 1991, p.123-124).*

Dată fiind însă adâncimea lor în timp, aceste modele se bazează pe *experienţe exemplare sacre*, încât putem spune că civilizaţiile sunt întemeiate pe *dezvăluiri*, *revelaţii* ale acestora. Mitul asigură accesul insului din cotidian la modelele *exemplare*, atât de exemplare încât sunt *sacre*. Modul de organizare democratic, de exemplu, este expresia vizibilă a unei formule de organizare exemplare străvechi.

„Pare improbabil că o societate poate să se elibereze complet de mit, căci din notele esenţiale ale comportamentului mitic – model exemplar, repetare, ruptură a duratei profane şi reintegrare într-un timp primordial – cel puţin primele două sunt consubstanţiale oricărei condiţii umane. Astfel nu e greu să recunoşti în ceea ce se numeşte la moderni instrucţie, educaţie, cultură didactică funcţia îndeplinită de mit în societăţile arhaice. ... Eroii, imaginari sau nu, joacă un rol important în formarea adolescenţilor europeni ... Laicizate, degradate, camuflate, miturile şi imaginile mitice se întâlnesc pretutindeni ... Am remarcat structura mitologică a petrecerilor de Anul Nou sau a sărbătoririlor care glorifică un «început» ...

[31] „Timp înainte de timp", timpul primordial, diferit de timpul istoric, măsurabil, liniar – prin aceea că originile sale sunt imposibil de determinat.

Mitul Paradisului pierdut supravieţuieşte încă în imaginile insulei paradisiace şi ale peisajului edenic ... " (Eliade, 1991, p.134-135)

Problema este că miturile, ca expresii ale unor energii atât de vechi, suferă un proces de „diminuare" sub impactul raţionalizărilor de tot felul, specifice lumilor moderne, întemeiate pe calcul, pe maşinism şi pe psihanaliză. Astfel, „dacă ne-am orienta după eseistica zilnică, «mit» ar fi orice idee acuzat ireală, îmbibată de o credinţă mistică…" (Blaga, 1985, p. 365)

Spaţiul stilistic

Spaţiul stilistic reprezintă matricea culturală, sursa adânc scufundată în mentalul colectiv al *formelor* pe care le capătă culturile şi societăţile în timp. Întemeietorul teoriei matricei stilistice este Lucian Blaga. Demersul său, alături de cel al lui Mircea Eliade, se încadrează în ceea ce se numeşte „sociologia profunzimilor".

Elementele care compun spaţiul stilistic „stau la rădăcina tuturor plăsmuirilor *umane de natură culturală ..., la temelia însăşi a stilurilor de viaţă şi de cultură. ... Categoriile abisale, stilistice, îşi pun pecetea pe ceva, mai înainte ca ele să joace un rol în cunoaşterea umană [în procesul de cunoaştere propriu-zis], sau indiferent că vor juca vreodată acest rol. ... Dacă ni se permite să întrebuinţăm o metaforă, am spune că există un etaj al conştiinţei şi un subsol al inconştientului, fiecare cu garnitura sa specifică de categorii ... Dacă există bunăoară câte o categorie a spaţialităţii şi a temporalităţii în lumea conştientă a receptivităţii noastre cognitive, vom admite că există undeva în inconştient şi nişte* dublete

> orizontice *ale lor, adică nişte funcţii, care se exprimă prin viziuni spaţiale şi temporale de altă structură decât cele conştiente. Acele orizonturi inconştiente (spaţial şi temporal) se imprimă într-un fel tuturor plăsmuirilor noastre spirituale." (Blaga, 1985, p.409)*

Nu vom insista asupra acestor aspecte complexe ale fenomenului culturii. Important este să reţinem că suntem fiinţe sociale în virtutea culturii. Cultura, ca ansamblu de procese definitorii pentru relaţia socială depăşeşte nivelul aparenţelor şi marchează structura profundă a mentalului de-a lungul epocilor istorice şi „dincolo de ele" – după cum arăta Mircea Eliade. Cultura este expresia relaţiei sociale fiind, totodată, definitorie pentru aceasta.

Cu privire la evoluţia istorică a noţiunii de *cultură*

Foarte important pentru sociologie şi tot atât pentru societate prin conţinuturile sale, conceptul de cultură este în ultima vreme tot mai greu inteligibil comunităţii de cercetători, în special acelora puternic marcaţi de dorinţa de a analiza în sine fenomenul social, rupt de înţelesurile sale mai subtile.

Oferim mai jos un citat semnificativ şi consistent asupra chestiunii, din Ilie Bădescu, unul din specialiştii cei mai reputaţi în domeniul sociologiei culturii:

> *«Noţiunea de* cultură *îşi fixează un înţeles* intelectualist *începând cu secolul al XVIII-lea, secolul luminilor, de „educare a spiritului" (prin exerciţii specializate care să cuprindă toţi copiii; de aici se impune ideea „şcolarităţii" pentru toţi copiii, fără excepţie). În secolul al XIX-lea, o dată cu marile* şcoli de antropologie, *termenul este*

supus unor operaţiuni de standardizare. Pentru E.F. Tylor *(1871) termenul de cultură desemnează „ansamblul complex al cunoştinţelor, credinţelor religioase, al artei, moralei, obiceiurilor şi al tuturor celorlalte capacităţi şi obişnuinţe pe care le dobândeşte omul ca membru al societăţii". Într-o altă zonă – cea americană – sensul termenului se arată mult mai legat de domeniul dezvoltării materiale şi tehnice, de tehnicile de transmitere a moştenirii sociale etc. ...Cu* şcolile etnologiste *triumfă concepţia care asimilează cultura „modurilor de viaţă ale unui popor", relativ stabile, dobândite şi transmise de la o generaţie la alta, transmisiune în care cultura este supusă unor schimbări continue, fixate prin mecanismul „condiţionării" (mecanisme subconştiente) şi nu pur şi simplu prin „conştientizare". Şcolile moderne par a fi centrate, în definirea termenului, pe modurile de comunicare, pe „comunităţile disciplinare" ale „producătorilor" specializaţi ai culturii (oameni de ştiinţă, artişti, literaţi etc.) şi deci pe o clasificare a valorilor, „vehiculelor" culturale şi a „obiectelor simbolice" împărtăşite de o societate. Cu* specializarea morfologică *a cunoaşterii culturii, inaugurată în cadrul* curentului mare al romantismului, *se dezvoltă o atitudine de receptare diferenţiată a „elementelor" unei culturi: mituri, noţiuni, idei, imagini, modele, teme, configuraţii, răspândite în arii determinate, împărtăşite de anumite părţi (straturi) ale populaţiei, ceea ce a permis clasificări noi ale culturii: cultura religioasă, ştiinţifică, artistică, cultura populară sau de „elită", „savantă" etc. În fine,* studiul canalelor de comunicare, *a raportului nou creat de*

mijloacele moderne de comunicare, între cultură şi oraşe, a impus noi diviziuni terminologice: cultura „de masă", „publicuri" (culturale). Cu structuralismul[32] *asistăm la o biruinţă a regimului cartezian, excesiv raţionalist, pozitivist, al termenului în ştiinţele culturii. Acesta este punctul suprem şi pragul unei crize epistemologice care deja reclamă o amplă şi fundamentală reconstrucţie a ştiinţelor culturii. Este de remarcat că dicţionarele fixează termenul la confluenţa celor două mari arii metropolitane ale culturii europene: franco-britanică şi germano-americană. ... Aşa cum arată Kroeber şi Klukhohn, utilizarea termenului de cultură spre a desemna un fenomen socio-cultural este opera ştiinţei sociale germane (la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi jumătatea celui următor), după cum utilizarea în ştiinţă a termenului de „societate", „sociologie", „social" este opera ştiinţei sociale franceze începând cu Saint-Simon şi Auguste Comte (*A Cultural Review of Concepts and Definitions, *Harvard University, Peabody Museum of American Archeology and Ethnology: 47, 1952).*

Asimilarea termenului de cultură *cu cel de* structură socială *este vizibilă la un sociolog ca* Durkheim, *pentru care tipul de cultură este dat chiar de tipul* solidarităţii sociale. *În accepţia sa există două tipuri culturale corespunzătoare celor două forme de solidaritate socială (care sunt tipuri de structuri sociale): „mecanică" şi „organică". „Viaţa socială", în această accepţie,*

[32] Este vorba despre atenţia excesivă acordată aspectelor formale ale componentelor culturii. Acestea îşi pierd astfel sensul lor, vizibil numai luate la un loc. Vezi mai jos comentariile la Ralph Linton.

nu este nimic altceva decât «suma mediilor morale care înconjoară individul». Acestea sunt alcătuite evident din „idei" cu valoare „regulativă" şi, deci, de esenţă normativă. Cultura, în această accepţie, este tocmai ansamblul „regulilor sau 'gramatica' vieţii sociale". Ştiinţa culturii, într-o atare viziune, nu mai stă separat de ştiinţa societăţii de vreme ce structura socială desemnează ca şi cultura: scopurile, normele, drepturile şi obligaţiile, codurile morale şi „comportamentale" orientate de valori şi reguli. R. Firth *a sintetizat această viziune subliniind faptul că* **noţiunea de cultură** se referă la modul în care „... indivizii simt unitatea lor şi îşi văd interesele comune prin intermediul simbolurilor, în forma miturilor, a ritualurilor, a persoanelor şi locurilor sacre; ataşamentul lor la simboluri fiind acela care dă societăţii coeziune şi persistenţă, valorile exprimate în acele simboluri fiind *comune* întregii societăţi" *.... Cultura are aici înţeles de* pattern *(model) parţial formulat în reguli care se disting între ele ca reguli ale etichetei, moralei şi legii (dreptului). (cf. R. Brown,* Structure and Function in Primitive Society, *1952). Astfel,* din perspectiva structural–**funcţionalistă,** *centrată pe aspectele formale, vizibile, „oficiale" ale comunităţilor omeneşti – structura rudeniei, organizarea rituală, regulile, dreptul, structura politică – se pierde distincţia dintre cultura şi structura socială şi se neglijează relaţia, discrepanţa dintre reguli şi practica acestora. Căutând răspuns la această problemă,* R. Linton *operează o distincţie între* **cultura ideală** *şi* cultura **reală** *tocmai pentru a deosebi între ceea ce spun oamenii că trebuie să facă (şi că sunt) şi ceea ce fac ei efectiv (şi ce sunt în realitate). Mediile pur*

intelectuale, comunităţile disciplinare din care se alcătuieşte „republica savantă" cosmopolită a ştiinţei, au invadat uzanţele cotidiene ale termenului de cultura şi oarecum au provocat criza utilizărilor sale, astfel că acest termen are astăzi o situaţie oarecum paradoxală: extrem de discutat în comunităţile savante, el este aproape ignorat în mediile vieţii obişnuite, de fiecare zi. Se poate vorbi astăzi de o criză a ştiinţelor occidentale ale culturii, prea depărtate de semnificaţiile culturii populare, vii.»" (Ilie Bădescu, Sistem de sociologie noologică*, 2001, ms., s.n.)*

Concluzii

- *Cultura* este ansamblul comportamentelor şi proceselor de transmitere socială a acestora. De asemenea, cultura cuprinde ansamblul reprezentărilor despre lume, trecute şi prezente, inclusiv forma lor materială.
- *Voinţa socială* se manifestă în realitate prin intermediul *idealurilor*. Scopurile voinţei sociale sunt fixate în idealuri şi deci, în cultură.
- Ca mecanism de adaptare şi construcţie socială, cultura constă în *inovaţie* şi *diseminare*.
- *Inovaţia* se referă la introducerea unor noi posibilităţi de acţiune, de gândire. Procesul de inovare se petrece prin intermediul *descoperirii* şi prin cel al *invenţiei*.
    - *Descoperirea* se referă la împărtăşirea unui nou aspect al realităţii în cadrul societăţii.
    - *Invenţia* presupune transformarea unor elemente culturale preexistente într-o formulă cu totul inedită.

- *Diseminarea* este procesul de răspândire a bunurilor culturale între grupuri, societăţi, popoare, civilizaţii.
- *Elementele culturii*, într-o enumerare incompletă sunt: valorile, simbolurile, normele, riturile, miturile şi spaţiul stilistic.
- *Valorile* sunt elemente culturale după care se orientează conduitele. Ele se transpun în simboluri, norme, rituri şi mituri, şi sunt expresia unui spaţiu stilistic.
- *Simbolurile* sunt reprezentări concrete ale diferitelor elemente de tip religios, mitic sau ideatic. Simbolul este calea de acces a omului la înţelesuri şi adevăruri „care nu se văd", certificate în trecut. Prin simbol ideea mai greu comprehensibilă devine vizibilă prin ilustraţie.
- Simbolurile se transmit din generaţie în generaţie prin norme, rituri şi mituri.
- Cadrul sociologic care face posibilă relaţia, îl numim *normă*. Normele conţin prescriptori cu privire la modul dezirabil de derulare a interacţiunii sociale.
- *Riturile* sunt ansambluri normative arhaice care codifică *legătura socială*. Riturile aparţin conştiinţei umanităţii şi nu pot fi controlate raţional. Ele codifică relaţia socială şi o fac posibilă prin redirecţionarea pornirilor agresive spre finalităţi constructive.
- *Miturile* sunt revelări ale sacrului, povestiri exemplare despre fapte exemplare, fondatoare privind umanitatea.
- *Spaţiul stilistic* reprezintă matricea culturală, sursa adânc scufundată în mentalul colectiv a *formelor* pe care le capătă culturile şi societăţile în timp. Fiecare cultură îşi are matricea sa stilistică, calea sa proprie de manifestare. Sistemele de valori şi obiectivările lor în simboluri, norme, rituri, mituri

sunt condiţionate de „un tipar primordial" numit de Blaga *spaţiu stilistic.*

- *Noţiunea de cultură* a avut diferite înţelesuri, în funcţie de perspectiva teoretică şi de orientarea generală a societăţii. Astfel, înţelesul intelectualist, dominant şi astăzi, de spiritualitate raţionalizabilă, apare odată cu secolul luminilor, în veacul al XVIII-lea. Conceptul va integra miturile şi popoarele între elementele cele mai de seamă ale culturii în epoca romantică a secolului al XIX-lea. În general, putem înţelege evoluţia noţiunii între aceste două abordări. Dezvoltările pozitiviste de astăzi pun accentul pe aspectele parţiale ale culturii, în special pe comunicare şi organizare socială.

„Europenizarea de până acum nu mai poate merge fără a periclita viitorul românilor ... Spiritul individualist apusean nu este totuna cu capriciul individualist. .... Românii, dacă n-au reuşit [să se modernizeze până acum], cauza este că [prin elitele lor] ei au împrumutat numai faţada individualismului apusean. ... [şi astfel] au luat anarhia intereselor personale drept individualism. ... Realitatea fiecărui popor stă ... în consolidarea originalităţii poporului în domeniul eternului spiritual al culturii." (Motru, 1984, p.739 şi p.737)

13 Statul cultural (I)

Introducere

Statul cultural este un concept sociologic şi geopolitic lansat în cultura universală de către şcoala critică de la Iaşi – *Junimea*, la sfârşitul secolului al XIX-lea. În esenţă, statul cultural este răspunsul pe care elitele unei societăţi înapoiate, cum era cea românească, trebuie să-l dea în competiţia pentru dezvoltare, în condiţiile în care distanţa faţă de marile puteri economice şi militare este insurmontabilă şi nu poate fi „stinsă" nici în plan economic, nici în plan militar. Componenta culturală trimite mai puţin la „gradul de culturalizare" cât mai cu seamă la *nivelul de competenţă* din societate şi stat. Statul român este stat de „necesitate europeană la Gurile Dunării" – arăta Iorga în aceeaşi paradigmă maioresciană, adică factor obligatoriu de ordine în zona Dunării şi Mării Negre. Pentru a-şi putea asuma acest

rol, care-i revine oarecum „natural", şi pentru a fi util şi românilor, statul, arată Gusti, **trebuie să fie întemeiat pe ierarhia competenţelor.**

Totodată statul cultural este structura regulativă care asigură contextul optim organizării muncii naţionale prin cunoaşterea nevoilor reale ale societăţii (guvernarea prin cunoaştere *morală,* guvernarea întemeiată pe cunoaştere poate fi foarte uşor autoritară, centrată pe atotputernicia spionării şi controlării vieţii private etc.).

La nivelul sistemului social, statul cultural este centrat, deci, pe ierarhia competenţelor, care, la rândul ei, asigură caracterul *drept – corect* al guvernării. Statul se întemeiază, deci, pe *dreptatea socială*, care este principiu de guvernare. Dreptatea socială, la rândul ei, implică:
1. punerea în acord a statusurilor din administraţie cu rolurile ataşate - ocuparea poziţiilor sociale, cel puţin în sistemul public, cel care se îngrijeşte de interesul naţional, cu funcţiile şi competenţele efectiv îndeplinite.
2. aşezarea scării salariilor (beneficiilor) în acord cu munca depusă – *justiţia economică.*

La nivelul insului, statul cultural este centrat pe *personalitatea culturală*, adică pe *vocaţie*. Condiţia *libertăţii* insului este manifestarea sa vocaţională prin profesie. Insul pentru a fi cu adevărat liber, trebuie să îşi dea măsura personalităţii sale. Exprimarea deplină a acesteia are loc, în bună parte, în cadrul profesional, adică exact în zona ierarhiei competenţelor care constituie piatra unghiulară a statului cultural. Înţelegem că libertatea este, deci, o *problemă de conştiinţă individuală*, nu doar una de politică (de sistem). Insul cu conştiinţă posedă capacitatea de a înţelege oportunităţile oferite-apărute şi a le valorifica în raport cu *scopurile* sale, şi, cele mai bune scopuri, după cum ne amintim de

la principiile eticii normative, sunt date credinţa într-un sistem de valori (exprimarea vocaţională a insului).

Statul cultural este democratic şi corporativ. Este democratic pentru că presupune **ideea de cetăţean** – insul cu conştiinţă socială şi de sine implicat în viaţa socială şi **ideea de libertate.** Este corporativ pentru că libertatea insului se manifestă deplin în cadrul relaţionare funcţionale a profesiilor (ierarhia competenţelor).

Dezvoltarea societăţii şi vocaţia. Statul şi rolul culturii

„Realitatea poporului" poate fi „măsurată" prin „suma" vocaţiilor individuale. Fiecare ar trebui să trăiască în acord cu şi de pe urma aptitudinilor sale. Pentru aceasta individul trebuie să aibă acces la propriul său potenţial, ceea ce implică dezvoltarea conştiinţei de sine. Toate acestea presupun un tip special de educaţie, orientată către redescoperirea valenţelor spirituale, şi a anumitor aptitudini ale membrilor societăţii. Ordinea socială, ea însăşi, va trebui să fie în acord cu munca şi cu capacităţile fiecăruia. De aceea, Rădulescu Motru afirma în prima parte a secolului XX că una dintre condiţiile fundamentale ale dezvoltării societăţii este **emanciparea energiilor colective şi individuale dinăuntrul popoarelor de sub controlul ideologiilor impuse de sus în jos, care nu au corespondent în experienţa societăţii „importatoare". Dezvoltarea unui popor este strâns condiţionată de potenţialul său sufletesc. Emanciparea potenţialului sufletesc al popoarelor are loc prin cultură, în funcţie de maniera în care individul are acces la cunoaşterea de sine şi a celorlalţi şi de măsura în care promovarea în societate are loc pe bază de merit, în acord cu**

cunoştinţele dobândite. Şi aceasta pentru că, arată Motru,

> *„Nu au realitate decât bunurile care au actualitate ... Ele există pe cât timp se manifestă ca o corespondenţă între dispoziţiile sufleteşti şi rezultatele materiale externe. ... Patriotism, şcoală, cultură, nu există decât pe măsură ce sunt actuale în sufletul cetăţenilor." (Motru, 1904, p.51-52).*
>
> *„Cultura materială importată de peste graniţă, fie chiar cumpărată de la un excelent debitant, nu poate înlocui adevărata cultură: aceea care stă actuală în conştiinţa unei societăţi şi inspiră actele ei zilnice. În acest înţeles, cultura este de primă necesitate pentru dezvoltarea unui popor." (idem, p.56)*

Din cele de mai sus înţelegem că modernizarea statului fără respectul adevăratelor valori este un act adesea dezastruos, care nu rareori provoacă „tranziţii" fără sens şi fără de sfârşit pentru majoritate, în numele şi pe spinarea căreia se proclamă „modernizarea".

***Statul* este instituţia socială a cărei funcţie principală este aceea de a organiza şi armoniza elementele ce compun societatea.** Vom dezvolta această definiţie ulterior, acum ne vom limita la observaţia de mai sus, în sensul că statul este cea mai cuprinzătoare instituţie, după Biserică, în privinţa puterilor organizatoare în societate.

> **"Statul *este o funcţiune socială regulativă a categoriilor economice şi culturale ale unei societăţi şi este, în acelaşi timp, o funcţiune socială organizatoare a elementelor care compun societatea şi care sunt tocmai individul şi grupurile sociale."*** *(Gusti, 1995, p.61)*

Problema pe care o ridicăm începând cu acest capitol este relaţia dintre modernizare şi societate. Premisa de la care plecăm are o vechime considerabilă în cultura europeană, fiind exprimată cu tărie în spaţiul românesc de revoluţionarii de la 1848, şi anume, că **nu există libertate – şi deci societate modernă, în absenţa unui stat puternic, al cărui rol este acela de garant al drepturilor cetăţeneşti.**

> *„Nu poate fi fericire fără libertate, nu poate fi libertate fără putere şi noi românii nu vom putea fi puternici până când nu ne vom uni cu toţii într-unul şi acelaşi corp politic" (Nicolae Bălcescu,* Opere, IV, Corespondenţă, *Ed. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1964, p.135, apud G.D. Iscru,* Revoluţia Română din 1848-1849, *Editura Albatros, Bucureşti, 1988, p. 250)*

Pentru a reuşi modernizarea societăţii şi crearea statului puternic care să asigure dezvoltarea, este nevoie de un efort special, susţinut de un tip aparte de personalitate socială. Gusti numeşte aceste personalităţi, *personalităţi culturale*. Aceasta pentru că **principalul factor motor al modernizării societăţii este personalitatea culturală, de vocaţie.** Ne amintim din capitolele precedente că vocaţia se referă la un acut simţ al realităţii, al imperativelor timpului, la asumarea acestora în interesul public. Vocaţia însă nu este o chestiune de noroc, ci o chestiune de cultură.

> *„Omul incult nu are înţelegerea timpului. El are simţirea prezentului, are simţirea amintirei trecute şi are simţirea faptului viitor, dar nu are intuiţia structurei acestei simţiri într-o înţelegere unitară. Această înţelegere o găsim formându-se*

treptat prin cultură.". (Rădulescu Motru, Vocaţia, factor hotărâtor …, *în* Personalismul energetic ..., *p.681).*

„Popoarele lipsite de vocaţiile individuale sunt popoare condamnate să stagneze. Progresul culturii omeneşti se accelerează pe măsură ce creşte funcţiunea conştiinţei [vocaţia fiind conştiinţa activă a rolului individului în societate]; iar creşterea funcţiunii conştiinţei atrage după sine o adâncire a rolului personalităţilor." (idem, p.738)

Rolul culturii este crucial în eliberarea vocaţiilor individuale prin aceea că numai prin cultură individul îşi regăseşte adevăratele sale potenţialităţi, şi le poate orienta în concordanţă cu propria personalitate şi cu propriile sale aspiraţii, în acord cu interesele celorlalţi. Numai prin cultură individul dobândeşte conştiinţa de sine a capacităţilor sale şi îşi dă adevărata măsură a însuşirilor şi aptitudinilor, „căci atâta realitate are sufletul unui popor, câtă cultură are el." (Motru, idem, p.736)

Dreptatea socială. Politica

"Nivelul" dreptăţii sociale depinde, în general, de modul în care ne reprezentăm societatea – ca ansamblu al relaţiilor dintre *noi*, faţă de prezent, trecut şi viitor, iar în particular, depinde de modul în care elitele conducătoare îşi reprezintă acest ansamblu de relaţii. Tăria acestor relaţii depinde de sistemul de valori în care sunt integrate.

„Rodul cel mai înalt al unei naţiuni şi justificarea cea mai nediscutabilă a existenţei ei pe lume sunt valorile spiritului." (Gusti, 1995, p.8)

Relaţiile sociale vor fi cu adevărat *corecte*, manifestările şi cadrele vor fi în *echilibru*, **organizarea societăţii va fi *dreaptă*, în momentul în care societatea va avea acces la o normă aptă să armonizeze scopurile individuale, sociale, naţionale şi umanitare.** De aceea, vom putea spune că gradul de civilizaţie a societăţii, nivelul de coeziune socială, depind de formula şi tăria dreptăţii sociale. Practic, din acest punct de vedere, societatea se defineşte prin atributul său indisolubil – *dreptatea socială*. În absenţa dreptăţii, relaţiile omeneşti sucombă sub presiunea – uneori halucinantă, a imperiului forţei. Relaţia umană dominată de dreptul forţei, decade din aspectele sale pozitive, întemeietoare, în latura sa negativă, reducând ordinea socială la capacitatea unor categorii de indivizi "de a da la o parte" pe ceilalţi membri ai societăţii.

Dreptatea socială are instituţii de reglementare proprii, vizibile prin aparatul politic şi de justiţie. Sistemul de valori care guvernează aceste mecanisme este, de aceea, foarte important. Gestiunea corespunzătoare a societăţii este domeniul de acţiune al politicii. ***Politica*** **este „ştiinţa practică" care are ca obiectiv construirea „sistemului de valori ... pentru atingerea scopurilor practice generale", care arată cum se pot atinge aceste scopuri şi maniera în care se pot armoniza scopurile urmărite cu valorile cele mai generale – etice** (Gusti, II, p.33).

Recapitulând cele de până acum, înţelegem că **fundamentul societăţii omeneşti este dreptatea socială. Dreptatea socială este baza coeziunii sociale. Palierul superior în ierarhia socială care guvernează prin excelenţă consistenţa coeziunii sociale (de sus în jos) este cel politic. Iar politica nu reprezintă altceva decât starea sistemului de valori la un moment dat.**

Societăţile nu au altă cale de a se gestiona, în raport cu necesităţile imediate, decât la nivel politic. Aici îşi desfăşoară activitatea *elitele guvernante*. Organizaţiile (familia, adunările comunitare, biserica etc.) şi mijloacele (credinţa, limba, folclorul etc.) tradiţionale de gestiune colectivă nu au capacitatea de a răspunde în timp "real" necesităţilor administrative şi de organizare pentru colectivităţi mari, de tip industrial. Tradiţiile sunt însă elementele constitutive ale sociabilităţii. Precum vom vedea, politica nu le poate ignora decât cu riscul disoluţiei identităţii colective.

Dreptate socială şi dreptate politică

O bună înţelegere a realităţii presupune, în concepţia gustiană, înţelegerea faptului că aceasta se compune din cadre şi manifestări. Legătura dintre posibil (cadre) şi prezent (manifestări) este dată de voinţa socială. Actualizarea prin intermediul voinţei sociale a potenţialului social (numit *cadre*) ia forma *manifestărilor*. Ne amintim în acest sens noţiunea de societate, aşa cum a fost ea definită de Dimitrie Gusti:

> ***"O definiţie completă a* societăţii, *[se referă la aceasta din urmă] ... ca [fiind] totalitatea autonomă a indivizilor ce trăiesc laolaltă şi depun ca manifestări de voinţă o activitate economică şi una spirituală, reglementate etico-juridic şi organizate politico-administrativ, condiţionate de cadrul cosmic, cadrul biologic, cadrul psihic şi cadrul istoric"***. *(Gusti, I, p.262).*

Condiţia autonomiei indivizilor şi a convieţuirii lor este tocmai *dreptatea socială*. Armonizarea manifestărilor şi a cadrelor este expresia dreptăţii.

Ansamblul normelor după care indivizii se organizează pentru a trăi laolaltă se numeşte morală şi *drept*, iar aptitudinea indivizilor de a trăi în comunitate după norme morale şi de drept semnifică *dreptatea*:

> *"Prin* drept *trebuie să înţelegem totalitatea regulilor de conduită colectivă, în vreme ce* dreptatea *trebuie luată în înţelesul de virtute, de posibilitate interioară de a ne conforma normelor morale." (Gusti, II, 315).*

Dreptatea socială nu este altceva decât expresia aplicării unor "norme fundamentale" în stabilirea scopurilor sociale, naţionale sau umanitare, sau ale unora socotite intermediare faţă de acestea. (Gusti, II, p.35).
Astfel, vom putea considera că ***dreptatea politică*** **se referă la armonizarea "scopurilor sociale, naţionale sau umanitare ale voinţei sociale – fiecare dintre ele în forma lor spirituală, economică, politică şi juridică – [care] constituie o unitate indisolubilă, necontradictorie, imanent necesară, armonioasă, care corespunde întregului social unitar."** (Gusti, II, p.33)

O primă manifestare a dreptăţii este *demnitatea*. Demnitatea are două componente: respectul de sine şi respectul celorlalţi faţă de actorul în cauza. Observăm că actorul poate fi unul individual sau colectiv. Aşa de pildă, o condiţie importantă pentru stima de sine a fiecăruia dintre noi este *demnitatea naţională*, apoi a *grupului profesional* din care facem parte. Depozitarul demnităţii naţionale este statul. Actorii sociali implicaţi în protecţia demnităţii colective sunt clasa politică şi intelectualitatea.

Naţiunea şi statul. Democraţia

Ajungem aici la întâlnirea cu alte trei noţiuni fundamentale: *naţiune*, *stat*, *democraţie*. Gusti le explicitează consistent, coborându-le din zona abstractă a dezbaterilor din epocă pe pământul entităţilor sociale vii, al popoarelor.

Gusti consideră că *naţiunea* este expresia unor manifestări sociale coerente şi sistematice, în raport cu un sistem de scopuri. Naţiunea nu este o masă de indivizi care, în haosul istoriei, a căpătat o etichetă oarecare – de români, germani, ruşi etc. Chiar dacă mersul istoriei trebuie judecat cu egală îndreptăţire pentru toate naţiunile, **faptele** acestora sunt specifice şi definitorii pentru fiecare dintre ele. Tocmai de aceea, arată Gusti, umanitatea nu este o sumă de oameni, şi deci o sumă de drepturi şi de manifestări ale omului generic, ci o structură compusă din naţiuni şi, în consecinţă, din drepturi şi manifestări colective, naţionale. Legile socializării însele nu „produc" oameni în general, după legile materiei, ci membrii ai unor comunităţi naţionale, în concordanţă cu alte legi, ale seriilor de manifestări şi ale cadrelor spirituale (istorice, psihologice, noologice). Din acest punct de vedere, naţiunea reprezintă o entitate socială activă în raport cu cadrele moştenite, pe care le pune în valoare prin manifestări (vezi noţiunile de cadre şi manifestări). Nici societatea şi nici naţiunea nu pot fi imaginate decât ca expresii ale *voinţei sociale*. Acolo unde aceasta nu se poate *manifesta*, popoarele decad în starea lor primară, de pură potenţialitate - cadre bio-istorice. De aceea este extrem de important modul în care se face politică. Politica este instrumentul prin care o societate este încurajată (descurajată) să se manifeste în plinătatea potenţialităţilor sale, iar contextul în care voinţele sociale se pot derula liber se numeşte *dreptate socială*. Acolo unde nu este dreptate societăţile, se atrofiază,

agresate în însuşi principiul lor de existenţă. Scopul politicii trebuie să fie naţiunea, arată Gusti, la oricare din palierele manifestărilor sociale – în plan juridic, economic, spiritual. (Gusti, I, 361). Astfel,

> *"Factorul determinant şi de creare a naţiunii este voinţa socială.*
> *O naţiune este ceea ce voieşte ea a fi, într-un anumit cadru, conform unui caracter naţional dat.*
> *O naţiune există, dacă voieşte a fi; ea este reală, atât cât este actuală, având ca raţiune suficientă consimţământul tacit ori explicit al membrilor ei de a trăi împreună, alcătuind după o expresie fericită a lui Renan, «un plebiscit de toate zilele».*
> *Naţiunea trăieşte deci în fiecare individ. Iar voinţele conştiente individuale, reunite într-o vastă sinteză, dau naţiunii individualitate.*

> **Naţiunea *este prin urmare o creaţie sintetică voluntară, o unitate socială care reprezintă un sistem voluntar, cu o motivare cosmică, biologică şi psiho-istorică, cu voinţa socială drept causa movens a procesului [social] ... şi cu manifestările creatoare, pe tărâmul sufletesc, economic, juridic şi politic, ale vieţii naţionale, care formează cultura naţională. ...***
> *Poporul primitiv (clan, totem, hoardă, trib), este o noţiune biosocială, fiind o unitate naturală, a vieţii sociale; el există aşa cum îl determină mediul cosmic, biologic, şi istoric, condus de acţiuni reflexe şi de instinct, incapabil de a judeca şi de a pătrunde destinul, fără de a-l cârmui.*

> *Naţiunea, dimpotrivă, este emancipată de cadru (în sensul că este influenţată fără a fi cauzal determinată de el), ea este o unitate socială electivă, deci o categorie etico-socială, fiind o*

fiinţă activă şi creatoare, cauza şi scopul destinului istoric." (Gusti, 1995, p.33-35, s.n.).

Cadrul formal al societăţii moderne se numeşte *stat*. Statul este suma instituţiilor care au funcţia de a reglementa manifestările colective şi individuale ale societăţilor. Coerenţa socială este asigurată, astfel, de funcţionarea optimă a statului. În acelaşi timp însă, societatea *investeşte, acordă* dreptul instituţiilor de stat de a ordona viaţa socială în virtutea unor raporturi de compensare ce trebuie să existe între acestea şi contribuabili. Lipsa acestor raporturi compensatorii atrage după sine pierderea *legitimităţii* clasei politice şi a instituţiilor statului în raport cu comunitatea şi conduc, în final, la prăbuşirea acestuia şi la o criză gravă a comunităţii. În acelaşi timp, statul este pavăza societăţii în faţa vicisitudinilor istoriei şi instrumentul prin care societăţile îşi pot gestiona pe scară largă drumul spre prosperitate (politicile comerciale, de cercetare ştiinţifică, de asistenţă socială, alte politici publice etc.). Iată mai jos definiţia gustiană a *statului*:

> "**Statul *este o funcţiune socială regulativă a categoriilor economice şi culturale ale unei societăţi şi este, în acelaşi timp, o funcţiune socială organizatoare a elementelor care compun societatea şi care sunt tocmai individul şi grupurile sociale."*** *(Gusti, 1995, p.61)*

În ceea ce priveşte istoria modernă şi contemporană, *democraţia* reprezintă formula politică pe care statul şi societatea o iau în cazul naţiunilor moderne. Fără excepţie, naţiunile moderne sunt indisolubil legate de principiul structurării democratice a societăţii şi a statului. Aceasta pentru că libertatea individuală, condiţie fundamentală a dezvoltării, îşi găseşte în democraţie cel mai bun cadru de expresie. Când spunem

libertate individuală nu ne referim la libertatea de a face orice, dimpotrivă. Democraţia este caracterizată de principiul responsabilităţii şi al demnităţii sociale, elemente ce presupun asumarea problemelor sociale. Mijlocul cel mai eficient prin care democraţiile occidentale au rezolvat această chestiune este principiul organizării corporative, după principiul competenţei, într-o largă diviziune a funcţiunilor social-economice etc.

> *"Democraţia politică, pentru a nu deveni o simplă democraţie formală şi deci banală, fără vlagă, artificială, trebuie să fie în acelaşi timp Sociocraţie, adică o democraţie socială şi culturală.*
>
> *Căci ce este o democraţie?* ***Ea este activitatea şi responsabilitatea maselor în domeniul cultural, economic şi social.*** **Democraţia** ***este*** *- şi aceasta este un loc comun, pe care îl auzim pretutindeni, -* ***participarea activă a cetăţeanului la treburile publice****. Dar pentru ca poporul proclamat cu atâta emfază în toate Constituţiile, de suveran, să nu fie o simplă ficţiune, ci să fie o realitate şi într-adevăr «suveran», trebuie ca el să fie conştient de datoriile sale, adică să posede un minim de prosperitate economică şi de dezvoltare culturală, care să-i asigure acea libertate de care are nevoie nu numai pentru a-şi închipui multiplele sale datorii cetăţeneşti, ci şi pentru a-şi apăra cu tărie drepturile sale, în orice împrejurare.*
>
> *Căci fără oameni liberi este iluzorie orice libertate, oricât ar fi ea de solemn - decretată şi garantată. Nu există o libertate în sine, absolută, abstractă, ca scop, ci numai o libertate actuală, ca mijloc, în funcţiune de om." (Gusti, 1995, p.70-71, s.n.)*

Cultura şi statul cultural. Pragmatismul cultural

O societate bine aşezată într-un sistem de valori, care "gestionează" bine mersul instituţiilor, al economiei şi al politicii, are calea deschisă spre armonie şi bunăstare. Instituţia supremă care are menirea să vegheze la asigurarea acestui sistem laborios şi sensibil de valori este *statul*. Mijlocul prin care statul veghează asupra "sănătăţii" culturale a naţiunii este *politica*. Politica cu dreptate este cheia sănătăţii sociale a poporului, garanţia menţinerii şi dezvoltării unui sistem adecvat de valori în toate domeniile. Şcoala este una dintre instituţiile cheie prin care statul face politica dreptăţii sociale. Prin intermediul şcolii societatea cultivă personalităţile individuale în vederea valorizării lor vocaţionale. Pe această bază şi prin ansamblul de drepturi şi obligaţii publice şi politice, statul constituie cadrul în care individul se manifestă în „cetate", devine *cetăţean.*

Date fiind aceste implicaţii ale culturii asupra mersului societăţii, am putea spune că adevăratul pragmatism (legătura directă cu realitatea) nu poate fi decât unul cultural, ceea ce am numit, după Gusti, *pragmatismul cultural*. În momentul în care ne dăm seama de importanţa cunoaşterii realităţii, înţelegem că administrarea politică a unei ţări nu poate fi corespunzătoare în absenţa cunoaşterii ştiinţifice a realităţii. Cu alte cuvinte, ***pragmatismul cultural*** **este expresia sintetică a guvernării prin intermediul ştiinţei**, adică a administraţiei unei comunităţi prin cunoaşterea sistematică, verificabilă a nevoilor societăţii. O altă concluzie care poate fi extrasă cu uşurinţă este aceea că, pentru a avea democraţie nu este suficientă instituţia parlamentului (care lesne poate fi decăzută la starea de "Adunare Naţională" – după modelul comunist, prin guvernarea prin ordonanţe aşa numite „de urgenţă").

O guvernare pragmatică din punct de vedere cultural asigură dezvoltarea prin: protejarea comunităţii de „făgăduielile demagogice"; promovarea valorilor care asigură coerenţa statului şi a societăţii; formarea unei „democraţii reale". Toate aceste funcţii sunt îndeplinite prin întemeierea guvernării pe cunoaştere în slujba interesului public (cunoaşterea morală).

Despre necesitatea reconstruirii sistemului de valori care să asigure consistenţă societăţii româneşti, şi astfel, calea unei „democraţii reale", Gusti scrie:

> *"În sfârşit, răsturnările de valori şi marile valuri sociale pricinuite de război*[33] *fac mulţimea mai primitoare decât oricând pentru* făgăduielile demagogiei *sau înteţirea mişcărilor anarhice. Lăsarea fără îndrumare a acestei mulţimi, neintrate de fel sau de mult ieşite din cercul de influenţă al şcolii, ar duce la o* sigură destrămare a statului *şi a societăţii actuale. Al treilea aspect politic-social al problemei e acela al* pregătirii unei democraţii reale.*" (Gusti, III, p.230).*

Un grav pericol pentru societăţile în tranziţie este confuzia dintre prioritatea economică şi cea culturală. Elitele sunt tentate cel mai adesea să acorde prioritate aşa numitelor „urgenţe" economice, de tip fiscal, monetar, comercial, energetic etc. Această atitudine, când ajunge să fie însuşită şi de elita intelectuală, îşi asociază aproape cu regularitate un oarecare dispreţ faţă de preocupările culturale ale momentului, acestea fiind catalogate drept „idealiste", „lipsite de utilitate" etc. Problema este că motorul oricărei economii se află în sfera principiilor sale ordonatoare, la nivelul mentalităţilor, al altor categorii de forţe mai mult sau

[33] Este vorba despre primul război mondial.

mai puţin vizibile. Controlul acestora nu se poate face prin licenţe de export şi nici prin „ajustarea" la nesfârşit a preţurilor unor categorii de produse şi servicii, nici prin închiderea fabricilor, ci prin *revalorizarea* unor sisteme de reprezentări, prin implicarea activă a şcolii şi a specialistului, prin dezintoxicarea publicului de falsele mitologii ale aşa numitelor afirmaţii „exacte" ale unor „analişti economici", dar mai ales a celor „politici". Nevoia de exactitate în adresarea unor probleme de imediată utilitate, arată Gusti, nu se află deloc în contradicţie cu înalta spiritualitate, dimpotrivă. Renunţarea la ştiinţă şi la adevărata cultură în soluţionarea marilor probleme pune societatea în faţa unui nonsens, anume acela al blocării mijloacelor pe care le are la dispoziţie, de înţelegere şi gestiune a realităţii chiar în momentele de criză[34].

> *"Adăugăm pentru realiştii intransigenţi ai timpului, care nu pot înţelege decât rezultatele imediate şi simţite, că această problemă a culturii este şi o chestiune de rentabilitate. Lipsa valorilor spirituale şi morale în viaţa unui popor ne duce la constatări triste: micşorarea capacităţii producţiei economice, întunecarea înţelegerii politice, otrăvirea vieţii sociale." (Gusti, III, p.195).*

Putem defini acum *statul cultural*, în concordanţă cu rolul fundamental pe care îl au sistemele de valori în manifestarea conştientă a popoarelor.

---

[34] În cazul nostru, soluţionarea problemelor economice în contextul mai larg, al unui set consistent de valori, ar presupune apariţia unor *doctrine economice*, care să fundamenteze integral şi explicit, până la cele mai mici detalii, nu numai politicile pe termen scurt, ci şi opţiunile fundamentale ale statului şi ale societăţii româneşti. Din nefericire, societatea românească se află într-o criză prelungită a concepţiilor doctrinare.

Statul cultural este cadrul instituţional cel mai înalt înlăuntrul căruia se organizează munca şi viaţa comunităţii după principiul cunoaşterii ştiinţifice a realităţii şi a satisfacerii nevoilor reale ale societăţii.

Aici avem mai multe enunţuri asupra cărora trebuie să insistăm puţin.

1. „Statul cultural este cadrul instituţional cel mai înalt" – se referă la faptul că statul este cea mai cuprinzătoare instituţie socială, cea mai abstractă entitate care face posibilă coerenţa socială. Dincolo de stat rămâne doar Biserica drept instituţie cu puteri de organizare a unor mase mari. Caracterul de „înalt" se referă nu numai la gradul de cuprindere (la gradul de „abstractizare" socială") ci şi la *legitimitatea* instituţiei. Statul pentru a fi *cadru instituţional*, recunoscut de actorii sociali ca şi factor de ordine, trebuie să fie legitim. Statul cultural, din acest punct de vedere, nu poate funcţiona în afara legitimităţii.
2. „Înlăuntrul căruia se organizează munca şi viaţa comunităţii." Funcţia statului este aceea de a asigura cadrul optim de manifestare a vieţii sociale (să ne gândim, de pildă, la importanţa Codului Fiscal pentru mersul economiei naţionale, la Legea fondului funciar – pentru agricultură sau la Legea învăţământului pentru viaţa şcolară). Cum viaţa socială modernă este centrată pe viaţa profesională (Durkheim), principala funcţie a statului trimite la asigurarea cadrului optim pentru organizarea muncii.
3. „După principiul cunoaşterii ştiinţifice a realităţii şi a satisfacerii nevoilor reale ale societăţii." Fraza aceasta poate fi redusă la *cunoaşterea morală*. Statul cultural este

întemeiat, într-adevăr, pe cunoaştere. Cunoaşterea este primul ingredient al guvernării în concepţia lui Gusti, însă ea trebuie să fie *morală*, adică orientată *spre* popor – cunoaşterea nevoilor reale ale societăţii. Guvernarea întemeiată pe cunoaşterea morală este *dreaptă*, adică cea corectă şi, implicit, legitimă. Instrumentul tehnic prin care se furnizează cunoaştere politicii este *ştiinţa naţiunii*, prin *monografie* – studiu pluridisciplinar, organizat sociologic, al *întregii* realităţii sociale (văzută ca un *tot – monos*).

Cultura care trebuie promovată la nivelul comunităţii depăşeşte însă nivelul ştiinţei. Ştiinţa este necesară pentru cunoaşterea continuă a stării societăţii. Prin cultură Gusti înţelege şi *cultura poporului*. Cultura în societate trebuie să fie totală, adică să fie pentru *popor*. Cultura este totală atunci când caută să ridice individul din toate punctele de vedere:

> *"*Cultura *este altceva decât ştiinţă. Gradul culturii nu creşte cuantumul cunoştinţelor câştigate. Ştiinţa de altfel este mărginită ... Dacă prima condiţie a culturii constă în stăpânirea unui număr necesar de cunoştinţe, problema culturii nu este aceasta; ea a fost ... formulată de Ruskin: «**Nu interesează ... să dăm unui om ceea ce el nu ştie, ci să facem din el ceva ce nu era**.»" (Gusti, III, p.194, s.n.)*

Gusti a identificat elementele unei culturi totale pe următoarele coordonate: "cultura sănătăţii", "cultura muncii", "cultura sufletului", "cultura minţii". ***Rolul statului cultural*** **este acela de a organiza competenţele**, prin efortul de a "aduna la un loc iniţiativele risipite la diferite departamente şi să creeze ceea ce [este] necesar pentru ca toate mijloacele, atât

cele ideale, cât şi cele materiale, să dea prin concentrare tot ceea ce sunt în stare, cultura superioară cu preocupările ei de promovare a ştiinţei, literaturii şi artei, iar cultura poporului, de organizare a răspândirii între cei mulţi a binefacerilor ştiinţei, literaturii şi artei." (Gusti, III, p.239).

Din acest punct de vedere, statul cultural este mijlocitorul dintre cultura superioară şi nevoile comunităţii:

> *"Poporului trebuie să i se dea acele valori culturale de care el are nevoie şi numai după capacitatea lui actuală spirituală de recepţie, rămânând firește, ca în acelaşi timp, potrivit firii sale specifice, să i se deştepte şi trebuinţe spirituale superioare celor existente." (Gusti, III, p.194)*

Concluzii

- Fundamentul societăţii omeneşti este *dreptatea socială*. Dreptatea socială este baza coeziunii sociale şi ea constă în armonizarea manifestărilor şi cadrelor.
- Ansamblul normelor după care indivizii se organizează pentru a trăi laolaltă se numeşte *drept* iar *dreptatea politică* implică armonizarea scopurilor din plan social, naţional şi universal în raport cu toate tipurile de manifestări, aşa încât realitatea socială să fie echilibrată, un tot unitar.
- Palierul relaţiei sociale care determină de sus în jos coeziunea socială este cel politic. *Politica* este „ştiinţa practică", ce are ca obiectiv construirea „sistemul de valori ... pentru atingerea scopurilor practice generale", care arată cum se pot atinge aceste scopuri şi maniera în care se pot armoniza scopurile urmărite cu valorile cele mai generale – etice.
- Gusti consideră că *naţiunea* este expresia unor manifestări sociale coerente şi sistematice, în raport cu un sistem de scopuri. „Naţiunea este prin urmare o creaţie sintetică voluntară, o unitate socială care reprezintă un sistem

voluntar, cu o motivare cosmică, biologică şi psiho-istorică, cu voinţa socială drept causa movens a procesului [social] … şi cu manifestările creatoare, pe tărâmul sufletesc, economic, juridic şi politic, ale vieţii naţionale, care formează cultura naţională." (Gusti, 1995, p.33-35)

- *Statul* este instituţia socială a cărei funcţie principală este aceea de a organiza şi armoniza elementele ce compun societatea. Pentru a organiza şi integra funcţional elementele societăţii, acţiunea politică a statului trebuie să se întemeieze pe cunoaşterea pusă în slujba interesului public. Faptul acesta este posibil prin *organizarea competenţelor* – ca fundament al organismului politic.
- *Statul cultural* este cadrul instituţional cel mai înalt înlăuntrul căruia se organizează munca şi viaţa comunităţii după principiul cunoaşterii ştiinţifice a realităţii şi a satisfacerii nevoilor reale ale societăţii.
- Statul cultural este întemeiat pe principiul *pragmatismului cultural*, expresie sintetică a guvernării prin intermediul ştiinţei, pentru care eficienţa socială depinde de cunoaşterea sistematică şi globală a nevoilor societăţii
- *Democraţia* semnifică participarea activă şi cu demnitate a cetăţeanului la treburile publice. Demnitatea individului este asigurată de dreptul său la prosperitate economică şi dezvoltare culturală – aceste două elemente fiind condiţii ale libertăţii.

14 Statul cultural (II)

Cultura ca şansă

Chestiunea statului cultural poate fi discutată dintr-o serie de perspective. Am văzut în capitolul anterior faptul că noţiunea de dreptate este indisolubil legată de aceea de cultură. Am putut înţelege că o politică înţeleaptă nu poate exista decât într-un stat, într-o societate în care valoarea guvernează, care posedă un sistem etic funcţional. Vom vedea în cele ce urmează că, în absenţa unui efort sistematic de prezervare, de promovare a valorilor, a culturii, ideea însăşi de stat şi de civilizaţie sunt puse sub semnul îndoielii. Cu alte cuvinte, vom înţelege că stat, societate, civilizaţie fără cultură nu pot exista decât în formule degradate. Statul fără cultură devine oligarhie, adică o sumă de grupări de interese, societatea "în afara culturii" ar deveni o masă cu identitate minimală, iar civilizaţia ar fi o imposibilitate istorică, întrucât tehnologia – ca element definitoriu al civilizaţiilor înseamnă şi cultură.

Mai mult decât atât, şansa societăţilor de a rămâne în competiţia internaţională pentru dobândirea unor oportunităţi de dezvoltare, de diferite tipuri – noi resurse, noi frontiere geografice, tehnologice, intelectuale etc., este crucial determinată de abilitatea acestora de a construi tehnici de "înaintare" în spaţiul geopolitic sau de a riposta înaintării altora. Abilitatea de a adaptare la mediul internaţional concurenţial este

definită însă de tehnicile de organizare şi de gestionare a resurselor (intelectuale, sufleteşti, materiale) de care dispun societăţile la un moment dat. Ori, aceste "tehnici" nu sunt altceva decât "modalităţi de existenţă", adică tocmai cultură, care se constituie într-un întreg aparat de percepţie, explicare, previziune a realităţii prezente, trecute şi viitoare, a miturilor, a psihozelor şi a creaţiilor comunităţii în cauză.

Cultura şi percepţia corectă a realităţii. Conştiinţa realităţii, voinţa şi idealul. Teoria circuitului

Şansa unei societăţi în lume este dată de percepţia corectă a realităţii. Sociologia a localizat cu precizie nişa socială în care acest proces este vital, anume la nivelul elitelor, guvernante şi neguvernante. *Elita intelectuală* „distribuie" percepţia realităţii prin şcoală, presă, teatru, televiziune, roman etc. *Elita politică* ia hotărâri asupra ordonării vieţii fiecăruia dintre noi în concordanţă cu concepţia pe care o are despre realitate, sistem de judecăţi mai mult sau mai puţin mărturisite şi coerente. Toynbee în celebrul său **Studiu asupra istoriei** (Humanitas, 1998) chiar localizează răspunderea supravieţuirii popoarelor în istorie pe umerii elitelor, succesul societăţilor fiind direct proporţional cu creativitatea acestora.

Chiar dacă poate părea paradoxal, şansa percepţiei corecte a realităţii nu este dată pur şi simplu de pragmatism, ci de doza de idealism cu care o societate este înzestrată la un moment dat. Am văzut, în cursul precedent, că această formulă specială de idealism este de fapt *pragmatismul cultural*, adică înţelegerea faptelor din perspectiva interesului public (naţional). Factorul ordonator al pragmatismului cultural este *idealul*. Capacitatea de realizare a idealului nu poate fi decât

voinţa. Voinţa şi idealul fac posibilă, ceea ce Gusti numeşte *cunoştinţa realităţii*, adică percepţia corectă a acesteia.

Gusti exprimă foarte convingător, aproape ca o somaţie adresată tinerei generaţii, necesara legătură dintre percepţia asupra realităţii, pe care el o numeşte *cunoştinţa realităţi*, pe de o parte, şi *voinţa socială*, pe de alta:

> *"**Cunoştinţa realităţii** ... fără voinţă devine pasivitate contemplativă, este neputincioasă, [ea] dă naştere scepticismului voinţei ...*
>
> ***Voinţa** [este] motor al cunoştinţei şi [reprezintă] încoronarea ei necesară – fără cunoştinţă devine o forţă oarbă şi anarhică, dă naştere scepticismului gândirii, adică obscurantismului." (Gusti, III, 16, s.n.)*

Putem înţelege din cele de mai sus rolul covârşitor al conştiinţei nu numai în percepţia realităţii, dar şi în ceea ce priveşte crearea ei.

Elementul de legătură dintre cunoştinţa realităţii şi voinţa socială este *idealul*. O societate dominată de grupări sociale insensibile la ideal, în special la nivelul elitelor şi al tineretului, este o societate cu probleme serioase (fie că acestea sunt de natură sufletească, materială sau de amândouă la un loc) şi cu un viitor incert. Idealul asigură societăţii "stocul" de scopuri, atât de necesare orientării motivaţiei sociale, atât la nivel individual, cât şi la nivel colectiv. **Cadrul instituţional care asigură aproximarea continuă a idealului într-o societate este *statul cultural***. Prin faptul că principiul de selecţie în instituţii este bazat pe competenţă, statul încurajează împlinirea şi recrearea continuă a idealului.

Cele mai sensibile straturi sociale la problema idealului sunt tinerii, iar cei răspunzători de cultivarea acestuia în cadrul instituţiilor constituie elita. Elita este principalul factor de structurare a resurselor sociale, iar o resursă vitală este tocmai ceea ce am numit mai sus, "stocul" de idealuri ale tinerei generaţii.

Idealul **este anticiparea scopului.** O societate fără scopuri anticipate nu se poate organiza şi în acest fel nu-şi poate menţine coerenţa, structurile instituţionale. Societatea fără scopuri este, de fapt, o noţiune fără sens, întrucât am văzut că societatea înseamnă, de fapt, participarea activă a indivizilor la soluţionarea unor chestiuni economice, juridice, politice, spirituale (manifestările voinţei sociale). Comunităţile fără scopuri devin societăţi masificate, anomice.

> *"Scopul anticipat devine astfel o cauză progresivă, adică mobilul unei cauzalităţi a mijloacelor necesare realizării lui; el devine şi o cauză regresivă, scopul realizat fiind ultima verigă a lanţului cauzal compus din aceste mijloace." (Gusti, III, 19)*

Cu alte cuvinte, scopul sau idealul este nu numai factorul motor al societăţii, ci şi principiul ordonator al acesteia, la nivelul structurării mijloacelor necesare împlinirii sale.

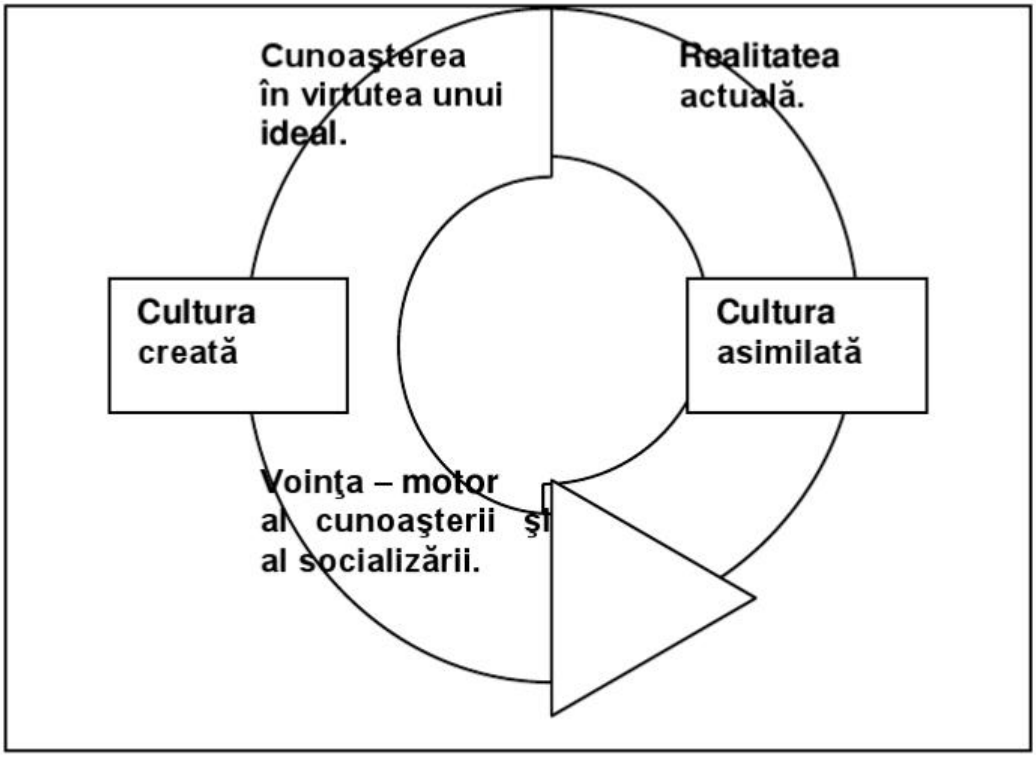
În concepţia gustiană, ***idealul*** **este cel care:**

- Ordonează scopurile.
- "Este principiul progresului … inspirând şi diriguind activitatea, pe care în acelaşi timp o măsoară şi o precizează, după cum se apropie ori se îndepărtează de realizarea lui." (Gusti, III, p.17)

- "Are o justificare raţională izvorâtă din contactul cu realul." (ibidem)
- Structurează personalitatea. "Formarea personalităţii este sensul însuşi al vieţii sociale [adică scopul cel mai înalt], iar ideea personalităţii rezolvă antinomia dintre individualism şi socialism [Prin enunţul axiomatic că] individul trăieşte în societate, dar şi societatea trăieşte în individ..." (ibidem, p.18)

Problema idealului este una dintre cele mai serioase şi tulburătoare probleme sociologice. În general, ştiinţele încearcă să evite abordarea unor astfel de procese întrucât nu le pot descompune întocmai după indicatori măsurabili din punct de vedere statistic. Însă eficienţa idealului se poate întrevedea prin *teoria circuitului*, a raporturilor continue dintre forţele creatoare ale societăţii şi starea prezentă a acesteia. **Teoria gustiană a circuitului** arată că **realitatea socială nu este compusă numai din prezent, ci neapărat şi din forţele creatoare de viitor**, adică din "procesul de cunoaştere şi apreciere, prin forţa ideii şi a idealului". (Gusti, III, 19).

Realitatea socială este formată dintr-un circuit în care o jumătate „este realitatea socială actuală", iar cealaltă este creată prin cunoaştere şi acţiune colectivă în virtutea unui ideal.



Teoria circuitului: actualitatea socială ca expresie a forţei cunoaşterii în virtutea puterilor idealului. Idealul este condiţionat de voinţa socială. Realitatea actuală este deci, voluntară şi culturală. Voinţa şi conştiinţa socială sunt cele două ingrediente ale realităţii: voinţa este factorul motor al personalităţii iar conştiinţa asigură „conţinuturile" şi nivelul de acţiune (aspiraţiile) ale conştiinţei (planul personal, naţional, universal).

Înţelegem în acest fel de ce prezentul fără ideal este aproape o imposibilitate sociologică. Realitatea este întotdeauna dual: prezentul este tot timpul aproximarea forţelor de "cunoaştere şi apreciere, prin forţa ideii şi a idealului". Practic, vom putea spune că societăţile blocate în crize prelungite sunt societăţi nu atât "fără idealuri", cât societăţi "adormite", unde circuitul actualizării gândirii este blocat. Ele pot supravieţui unor epoci istorice prelungite sub forma unor regimuri

pseudoculturale, politice şi funcţionale falsificate, în forma societăţilor înstrăinate, "alienate" sau pur şi simplu ocupate. Ruptura circuitului reprezentării realităţii sociale conduce la decăderea relaţiei dintre cunoaşterea şi practica socială, la reducerea la minim a rostului cunoaşterii, a şcolilor şi universităţilor, conduce la depărtarea teoriilor de practica socială, acestea devenind tot mai străine de interesul public. Înţelegem astfel că fenomenul cunoaşterii nu este altceva decât efortul de asimilare a realităţii, de problematizare şi de soluţionare a întrebărilor legate de aceasta în interes colectiv.

O societate cu circuitul reprezentării realităţii sociale fragmentat, blocat, nu va putea beneficia de o reformă socială reală, în concordanţă cu cerinţele ei autentice. Reforma care se înstăpâneşte în acest fel peste o societate este desocializantă.

Vom trata în capitolul următor problema reformei, pe care o anunţăm însă acum prin cuvintele lui Gusti, ce prind legătura necesară a acesteia cu idealul:

> *"Adevărata reformă socială se referă şi ea la viitor, ca şi utopismul revoluţionar, dar ea îl concepe nu ca un absolut opus, ci ca un complement al prezentului; şi ea urmăreşte o reformă totală, corespunzătoare totalităţii şi unităţii sociale, după cum este şi ea pătrunsă de cel mai profund idealism; ea este însă pătrunsă în acelaşi timp şi de un sever realism, ştiind că adevărata revoluţie trebuie cuprinsă în spirite şi stări, şi nu în cuvinte şi formule." (Gusti, III, 20).*

Concluzii

- *Idealul* este anticiparea scopului. Funcţiile idealul sunt, între altele: organizarea scopurilor, direcţionarea activităţilor, structurarea personalităţii. O societate fără scopuri anticipate nu se poate organiza şi în acest fel nu-şi poate menţine coerenţa, structurile instituţionale.
- Legătura dintre ideal şi actualitate este analizată de Gusti prin *teoria circuitului*. Aceasta arată că realitatea socială nu este compusă numai din prezent, ci neapărat şi din forţele creatoare de viitor, din cunoaştere prin forţa ideii şi idealului.
- *Actualitatea*, din perspectiva teoriei circuitului este sinonimă cu gradul de cultură asimilată.
- *Reforma*, pentru a fi de succes, trebuie să ţină seama de cele precizate în teoria circuitului, adică de relaţia de condiţionare a realităţii de către cunoaştere. Reforma va reuşi în măsura în care va reprezenta asumarea, prin cunoaştere, a imperativelor societăţii. Numai prin cunoaşterea realităţii politica poate face reformă. Este ceea ce Gusti înţelege prin *pragmatism cultural*.

15 Statul cultural (III)

Reforma şi tipologia suprastructurilor

Ieşirea societăţii din starea de tranziţie presupune un act reformator-creator. Organismul social care acumulează pârghiile necesare "ridicării" naţiunii este sectorul regulativ al societăţii, anume politicul. Acesta este îndrituit să facă reformă nu atât în virtutea unor drepturi deosebite, cât mai degrabă ca urmare a unor obligaţii şi posibilităţi speciale, conferite de accesul la resursele generale materiale ale societăţii şi la posibilităţile de cunoaştere în ansamblu a nevoilor acesteia.

Pentru a fi în concordanţă cu interesul public, reforma trebuie să fie *integrală* sau *organică*, să se desfăşoare echilibrat pe întreg arealul manifestărilor sociale. Reforma, ca gest politic, se va derula astfel simultan pe toate cele patru dimensiuni ale manifestărilor: economice, spirituale, juridice şi politice.

Astfel, pentru a fi organică, pentru a fi în concordanţă cu interesul public, cu realitatea socială, reforma trebuie să ţină seama nu numai de „jocul politic" ci şi de celelalte aspecte ale manifestărilor sociale, enumerate mai sus.

> Nu putem avea reformă economică fără reformă juridică şi fără o viaţă regulativă morală (care să susţină imperativele conduitei în viaţa economică etc.). Concepţia gustiană asupra interdependenţelor dintre

elementele componente ale vieţii sociale nu era singulară în peisajul teoretic românesc al epocii.

Iată ce considera Mihail Manoilescu[35] în acest sens:

„... Forţele morale [se] constituie [în] mijloace în promovarea activităţii economice şi care se adaugă celorlalţi factori materiali, pe care îi putem descoperi şi aprecia cu mai multă precizie.

Când aceste forţe morale lipsesc sau printr-un vânt de anarhie sunt paralizate, întregul organism economic al societăţii este condamnat la nemişcare şi pieire, oricât de mare, de perfecţionat şi de bogat ar fi utilajul material pe care se sprijină.

Cea dintâi forţă morală, fără de care nu se poate concepe o continuitate a eforturilor omeneşti este aceea pe care o trezeşte siguranţa sau cel puţin probabilitatea răsplatei muncii şi iniţiativei. ...

Dacă înaintarea economică nu se poate concepe fără siguranţă şi stabilitate, ea nu poate căpăta o mare amploare fără o altă forţă morală, pe care numai libertatea o poate da. ...

Dar personalitatea omului ca factor economic nu este de ajuns să fie numai liberă; omul are nevoie şi de o

---

[35] Mihail Manoilescu, inginer, economist, sociolog, om politic în perioada interbelică. Manoilescu a fost preşedintele Asociaţiei Generale a Inginerilor Români, ministru cu diferite portofolii până în 1940 (a fost ministru de externe în perioada Dictatului de la Viena – iulie – septembrie 1940). Din 1937, Congresul internaţional de ştiinţe economice de la Paris îl numeşte şeful comisiei însărcinate cu standardizarea conceptuală a ştiinţei economice. Recunoscut în lume printre fondatorii teoriilor corporatismului modern. Până la apariţia lucrării sale fundamentale 1929, intitulată **Forţele naţionale productive şi comerţul exterior. Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional**, Manoilescu publicase peste o mie de pagini în limba franceză dedicate problemelor economiei mondiale, inclusiv ale celei româneşti. Vezi Valeriu Dinu, în postfaţa la lucrarea citată, reeditată în 1986, la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, p.424.

multiplicare şi întărire a propriei sale valori, pe care nu o poate găsi decât într-o altă forţă morală: cultura.

Cultura elementară, cultura profesională ca şi cultura literară şi ştiinţifică superioare constituie pentru un popor factori direcţi de progres economic. ...

Dar însuşi sporul de energie prin cultură nu este totdeauna de ajuns, ci trebuie desăvârşit cu un altul care de multe ori chiar îl condiţionează. Dezvoltarea individualităţii umane în marile mase ale poporului nu este cu putinţă, în afară de o viaţă omenească bazată pe un minim de bunăstare. ...

În sfârşit cea din urmă, dar nu cea mai neînsemnată din forţele morale pe care le reclamă şi le mobilizează activitatea economică, este acea forţă nepreţuită pentru orice popor, atunci când pătrunde în adâncul fiinţei oricărui element producător: e conştiinţa datoriei.

În complexul unei societăţi moderne, folosul economic pe care fiecare individ îl dă comunităţii este, înainte de orice, în raport cu gradul de conştiinţă pe care îl pune în împlinirea sarcinii sale." (M. Manoilescu, 1923, p.22-25, s.a.).

Vedem, iată, că nu putem vorbi de o reformă a mentalităţilor, de o reformă spirituală a societăţii în absenţa unor libertăţi economice elementare, cum este dreptul la o remuneraţie corectă a muncii. Cu alte cuvinte, nu putem pretinde „schimbarea mentalităţii" în condiţiile în care largi pături sociale sunt silite să trăiască la marginea mizeriei prin politici economice rău orientate. După cum tot atât de adevărat este şi faptul că nu putem avea un aparat regulativ – politic şi juridic – satisfăcător în condiţiile unei promiscuităţi morale, de grav deficit spiritual.

Care este însă cheia de rezolvare a acestui tip de dezechilibru?

Răspunsul, oferit în cultura română încă din secolul al XIX-lea, odată cu Titu Maiorescu şi Mihai Eminescu este: *elitele* şi *instituţiile organice*. Numai elitele organice pot face o reformă în acord cu interesul public, păstrând echilibrul între manifestările sociale.

> Atunci când suprastructura regulativă (aparatul politic şi juridic) este o creaţie artificială, care nu contribuie cu nimic semnificativ la progresul social, o *formă fără fond* – cum o teoretizează magistral Maiorescu -, vorbim despre instituţiile şi elitele ce le-au generat ca fiind *superpuse*, după cum arăta Eminescu, „superfetaţii pe corpul social". Păturile superpuse sunt mari consumatoare de resurse – cu cât statutul lor este mai înalt, cu atât consumul de lux şi gesturile lor politice extravagante sunt mai costisitoare pentru societate.
>
> Pentru o bună înţelegere a istoriei moderne şi contemporane a României este important să urmărim evoluţiile societăţii între aceşti doi poli tipologici: între instituţiile şi elitele organice şi instituţiile şi păturile superpuse – de cealaltă parte.
>
> Odată înţeleasă existenţa acestui mecanism, vom putea vedea cu mai multă uşurinţă imperativul gustian al reformei integrale, condiţie fundamentală a ieşirii din criza tranziţiei. Numai elitele care promovează instituţii ce răspund nevoilor sociale pe toate cele patru categorii de manifestări, punându-se astfel la dispoziţia comunităţii, vor putea realiza o reformă în acord cu interesul public.

Problema raportului eficient dintre instituţii şi contribuabili a fost clarificată în sociologia europeană de către Junimea, şi avem în vedere aici în special pe Eminescu, cu *teoria compensaţiei*. La muncă egală trebuie oferită compensaţie egală. Iată un alt aspect important al *integralităţii* şi al *organicităţii* reformei.

Societatea nu poate parcurge cu succes „reforma" dacă „schimbarea", care de regulă este impusă de sus în jos, se face în afara unor raporturi compensatorii între conducători şi restul comunităţii şi în absenţa *recompensării muncii*. Iniţiatorii reformei vor trebui să presteze societăţii, dacă nu activităţi de natură constitutivă (economice şi spirituale), cel puţin servicii cu adevărat *regulative* (politice şi juridice), prin construirea cadrului legislativ şi decizional în acord cu interesul naţional. Altminteri, răspunsul dat provocărilor la care societatea este somată să facă faţă va fi doar unul demagogic. Cum demagogia înseamnă doar consum de resurse şi confuzionare publică, reformele demagogice au urmări tragice pentru comunitate, sub toate aspectele: demografice, culturale, psihologice, educaţionale, economice etc.

Socializarea legilor. Competenţa, personalitatea. Sociocraţia

Condiţia unei reforme integrale este "socializarea legilor", modelarea actului politic care ia forma legilor după valorile şi nevoile comunităţii. Mai mult decât atât, prin apropierea cadrului legislativ de comunitate socializarea acestuia este şi o expresie a *dreptăţii*. Iată cum explică mai jos mecanismul de socializare a legilor D. Gusti:

> *"Avem astfel înregistrat un proces de socializare a legislaţiei ...[Adică] sfera factorilor legislativi se extinde de la câţiva, la un număr din ce în ce mai mare de persoane, care pătrund astfel în secretele elaborării legilor. Aceste forţe sociale de autoorganizare şi autoconducere, în afară de parlament ori chiar înlocuind instituţia parlamentului sunt: presa, care prin organizarea opiniei publice creează o nouă responsabilitate*

socială, referendum şi iniţiativa populară." (Gusti, III, p.25).

Vedem aici rolul covârşitor pe care ar trebui să îl aibă presa în formarea opiniei publice şi în "socializarea legilor". Presa este controlată tot de elite. Aceasta se va adresa publicului în funcţie de aderenţa sa la un ideal, pe care elita proprietară de presă şi intelectualitatea jurnalistică şi-l asumă faţă de comunitate.

Instrumentul pe care politicul îl are la îndemână pentru punerea în acord a legilor cu interesul public este ştiinţa. Întrucât efortul de cunoaştere cerut de acest proces este foarte amplu, Gusti îl numeşte *ştiinţa naţiunii*. ***Ştiinţa naţiunii*** **este cunoaşterea intensivă a societăţii ridicată la rang de politică de stat**, care face posibilă existenţa însăşi a *statului constituţional* – formula de structurare politică în concordanţă cu aspiraţiile comunităţii:

"Ne dăm seama că fiecare naţiune trebuie să aibă o concepţie despre lume şi viaţă şi că fiecare concepţie filosofică exprimă şi un substrat etnic, dar legăturile adânci de corespondenţă şi interdependenţă organică scapă cercetărilor de până acum. Nevoia de autenticitate a manifestărilor naţionale nu se opreşte la domeniul economiei şi al vieţii spirituale. Ea cuprinde întreg domeniul vieţii naţionale, deci şi dreptul şi politica. S-a crezut multă vreme în puterea nelimitată a legilor şi a reformelor politice. S-a crezut că este de ajuns să se voteze o constituţie ca o ţară să devină Stat constituţional şi să apară moravurile constituţionale. .... Reforma juridică şi reforma politică trebuie să urmeze cu alte cuvinte linia de dezvoltare organică a fiecărei naţiuni. În acest sens nici dreptul, nici politica nu mai sunt

marfă de import, ci expresii ale realităţii naţionale. Izvorul dreptului naţional se găseşte în obiectul juridic, în moravurile ţării şi în concepţia naţională despre dreptate şi morală. **Dreptul trebuie să cristalizeze experienţa juridică de veacuri a fiecărei naţiuni şi să cuprindă regulile esenţiale de morală, care se găsesc în trăirea şi deprinderile de viaţă ale fiecărui popor.** *Când se procedează altfel, asistăm la spectacolul curios al diferenţei unui drept al legilor scrise şi al tribunelor oficiale şi al comunităţilor locale .... Ştiinţa naţiunii trebuie să urmărească mai ales dreptul acesta viu, dreptul naţiunii, creat din experienţa şi străduinţele proprii de desăvârşire." (Gusti, 1995, p.9, s.n.)*

Paradigma socializării legilor şi a politicii este reluată astăzi în termeni moderni de către Cătălin Zamfir prin lucrările sale de *politici sociale*. Această perspectivă teoretică arată că politica, pentru a avea succes, trebuie să fie şi *socială*.

Politica socială nu înseamnă numai protejarea impersonală şi pasivă de către unele organisme ale statului sau private a celor în nevoie. Politica socială reprezintă un mod de a face politică, este *politica socializată*. Societăţile se apără de tirania scopului care „scuză mijloacele", arată Cătălin Zamfir, prin socializarea politicii. Politica socializată ajunge astfel la condiţia dreptăţii, a eticii, a justiţiei sociale, devine *politică socială*. Politicile sociale, din acest punct de vedere, depăşesc nivelul îndeobşte consacrat al termenului, redus la funcţiile sale de ajutorare a celor în dificultate: şomeri, văduve, sărăcime etc., devenind un concept activ, centrat pe *distribuţia echitabilă a resurselor*. Din această perspectivă, politica este socială în momentul în care *interfaţa* către societate a statului este satisfăcător orientată către nevoile cetăţenilor.

> Învăţământul, sănătatea, asistenţa socială, sistemul asigurărilor sociale sunt componentele majore ale acestei *interfeţe* care servesc drept catalizator social, având o funcţie importantă în menţinerea coeziunii sociale şi a capacităţii de efort a naţiunii.[36]

Dincolo de lărgirea cercului social de elaborare şi judecare a legilor, o altă condiţie pentru realizarea unei reforme organice, este *competenţa*. Competenţa legislativă nu este conferită neapărat de abilităţile juridice ale legiuitorului, care pot fi simple sofisme. *Competenţa*, arată Gusti, este dobândită prin **ştiinţă** şi **morală**. Cum trebuie să se desfăşoare cunoaşterea pentru a avea un efect legislativ benefic palpabil? Sociologia gustiană răspunde: prin *organizarea competenţelor în stat*, adică prin întemeierea actului de putere pe cunoaşterea profesionalizată, moral orientată în raport cu interesul public.

Competenţa "este condiţia sine qua non a unei legislaţii durabile şi binefăcătoare … **Nimic nu este mai important din punctul de vedere democratic decât ca organizaţia competenţei unei naţiuni să fie la baza organizaţiei sale politice**."

Întemeierea instituţiilor publice pe justa distribuţie a competenţelor este o trăsătură caracteristică a *statului cultural*. Guvernarea în statul cultural porneşte astfel de la o foarte bună cunoaştere a realităţii. ***Organizarea competenţelor*** **presupune, deci, întemeierea organizării politice a statului pe corpurile profesionalizate ale societăţii. Acestea vor trebui „să fie la baza organizaţiei politice". În acest fel specialiştii vor putea participa**

---

[36] vezi Zamfir, Cătălin, „Politicii sociale în România în tranziţie" în C. Zamfir, Elena Zamfir, I. Bădescu (coord.) **Starea societăţii româneşti după 10 de tranziţie**, Ed. Expert, 2000

direct la fundamentarea manifestărilor regulative – politice şi juridice.

> *"O formă superioară a competenţei este utilizarea dezinteresată a specialiştilor ... care nu au* ***în vedere decât interesele permanente şi generale ale naţiunii. ...***
> *Competenţa organizată este ştiinţa pusă în serviciul socializării legislaţiei, al sistematizării şi al conducerii voinţei sociale generale." (Gusti, III; p.2)*

Avem iată, în aceste propoziţii teoretice, exprimată o parte din mecanismul succesului unei reforme integrale. Prima condiţie a succesului unei astfel de reforme se referă la **existenţa idealului ca principiu ordonator al scopurilor** de orice natură (sociale, economice, spirituale, politice, juridice etc.). Cea de-a doua condiţie este **socializarea legislaţiei prin intermediul competenţei** şi a **cultivării cu onestitate a opiniei publice**. A treia condiţie a succesului a reformei este **organizarea competenţei** în aşa fel încât corpurile profesionale să fie implicate, prin cunoaştere, în actul de decizie politică.

Dincolo de toate acestea, **temelia unei reforme sociale de succes este *personalitatea*.** Personalitatea culturală este fundamentul oricărui fenomen de creştere socială:

> *"Reforma socială, fiind mişcare către ideal, stă în funcţie de personalitate ... [întrucât] idealul social ... este personalitatea. ... Din ideea personalităţii, ca cel mai înalt scop al vieţii sociale, reiese concepţia unei societăţi noi şi fundamental regenerate către care trebuie să năzuiască societatea actuală." – arăta Gusti acum 60 de ani (vol. III, p.22).*

Societatea întemeiată pe elite competente şi bazată pe educarea indivizilor ca personalităţi culturale este ceea ce Gusti numeşte *sociocraţie* (cf. ibidem). Sociocraţiile sunt societăţile democratice meritocratice,

care se dezvoltă prin cultivarea meritului. Meritul este măsurat nu atât ca succes individual, cât ca succes al comunităţii prin indivizi.

Concluzii

- Pentru a avea succes, reforma trebuie să fie integrală şi în acord cu interesul public. *Reforma integrală* se desfăşoară simultan pe toate cele patru dimensiuni ale manifestărilor: economice, spirituale, politice şi juridice, tratându-le ca pe un tot unitar.
- Bazele statului trebuie aşezate pe *organizarea competenţelor*. Organizarea competenţelor presupune întemeierea statului pe corpurile profesionale. În acest fel specialiştii vor putea participa direct la fundamentarea manifestărilor regulative – politice şi juridice.
- Societatea întemeiată pe elite competente şi pe educarea indivizilor ca personalităţi culturale este ceea ce Gusti numeşte, *sociocraţie*. Sociocraţiile sunt democraţiile în care se pune un mare accent pe meritul profesional.
- Pentru a avea o societate justă este nevoie de *socializarea legilor*, punerea în acord a acestora cu valorile şi nevoile comunităţii.
- Un rol important în socializarea legilor îl are presa, ca formatoare de opinie, însă cel mai important rol revine *ştiinţei naţiunii* – cunoaşterea societăţii ca întreg ridicată la rangul de politică de stat. Statul în care politica se întemeiază pe cunoaştere este *statul cultural*.
- Aşezarea statului pe principiile organizării competenţelor generează instituţii şi elite numite *organice*, care se adresează direct nevoilor societăţii.

16 Cultură şi civilizaţie (I). Materie şi spirit (I). Agresivitatea

Aspecte ale mecanismului cultural. Tradiţia

Prin cultură înţelegem, în esenţă, *umanitatea*, totalitatea comportamentelor transmise individului de către comunitate. Acestea nu se referă numai la abilităţile conştiente şi vizibile. Abilităţile transmise individului prin socializare privesc inclusiv capacităţi de adaptare mai puţin aparente foarte importante. Ne referim aici la tradiţii, la acele cunoştinţe de sorginte colectivă pe care le considerăm drept „date", asupra cărora nu ne aplecăm pentru a le chestiona logica sau utilitatea, transmise cel mai adesea din vremuri imemoriale. Prin tradiţie intrăm în legătură cu noţiuni sociale fundamentale privind munca, respectul, căsătoria, sărbătoarea – fără de care nu ne-am putea înţelege unii cu alţii. Familia, Biserica şi şcoala sunt principalele centre de diseminare a tradiţiilor într-o societate. De la poveştile bunicii la diferitele modele şi tehnici dezirabile de comportament pe care le primim începând cu şcoala primară, tradiţiile, îmbogăţite cu fiecare epocă, ne furnizează identitatea primară. De aceea, când familia este în criză, copilul va avea întotdeauna de suferit ca urmare a dezorientării spirituale, pe lângă inerentele tulburări psihologice ale comportamentului.

Blocajul accesului la tradiţii, prezentarea deformată a acestora, generează dezorientare, individul nemaiştiind „de unde vine" şi „încotro se îndreaptă", datorită prăbuşirii componentei colective a valorilor formative ale personalităţii (începând cu respectul părinţilor şi sfârşind cu relativizarea până la neantizare a valorilor naţionale).

Tradiţia, prin miturile şi arhetipurile sale, aparţine complexului de fenomene ale psihismului identitar, din care numai o parte este vizibilă în "cotidian". Vom înţelege, că individul nu se naşte singur ci într-un cadru colectiv care se întinde pe câteva generaţii. ***Tradiţia*, indiferent de vizibilitatea sa, constituie componenta colectivă a psihismului individual şi este elementul primordial al întemeierii societăţilor, în general, al celor naţionale, în special. *Tradiţia* este fundamentul colectiv al personalităţii** (prin mituri, arhetipuri etc.)**, constituind mecanismele definitorii ale identităţii individului**.

O primă consecinţă a definiţiei de mai sus priveşte abordarea de principiu a zonelor profunde ale psihismului uman. Este vorba tocmai de depăşirea concepţiei freudiene asupra inconştientului ca rezervor al energiilor joase, sexual opresive. Societăţile pot avea perioade în care inconştientul arhetipal al tradiţiilor întemeietoare, scufundat dar luminos, se poate comprima periculos (epocile de mari tulburări şi de destrămări), principiile ordinii degradându-se odată cu ele.

Cea de a doua urmare a perspectivei asupra culturii ca fenomen transcendent individului este o nouă viziune asupra semnificaţiei civilizaţiilor. Civilizaţiile se nasc şi mor în cadrul unui ciclu cultural, care se referă la manifestarea straturilor arhetipale ale culturii. Iată mai

jos o ilustrare a problemei, care cuprinde şi o primă distincţie între cultură şi civilizaţie, în perspectiva lui Nichifor Crainic şi Oswald Spengler – teoreticieni consacraţi ai culturii şi civilizaţiei:

> *"«O cultură se naşte în momentul când un mare suflet se deşteaptă din străvechile zăcăminte de viaţă ale umanităţii veşnic copilăreşti, se desface, o formă din inform, definită şi vremelnică din nedefinit şi statornic. Ea înfloreşte pe pământul unei regiuni ce se poate hotărî cu exactitate şi de care e legată ca o plantă. O cultură moare când un suflet a înfăptuit întreaga sumă a posibilităţilor sale în formă de popoare, graiuri, dogme de credinţă, arte, state, ştiinţe şi cu aceasta se reîntoarce în starea primară. Existenţa ei vie însă, acea serie de mari epoci care caracterizează în contur precis desăvârşirea progresivă, este o luptă adânc lăuntrică, pasionantă, pentru afirmarea ideii împotriva puterilor haosului în afară, împotriva inconştientului înlăuntru. Nu numai artistul luptă împotriva rezistenţei materiei, împotriva nimicirii ideii în sine. Orice cultură stă într-un raport adânc simbolic şi aproape mistic cu întinderea, cu spaţiul în care, prin care ea vrea să se realizeze. Odată atins ţelul şi ideea, întreaga sumă a posibilităţilor lăuntrice e îndeplinită şi realizată în afară, cultura* încremeneşte *deodată, moare, sângele ei se încheagă, puterile i se sfărâmă – ea devine* civilizaţie.*» Oswald Spengler se mândreşte că «cel dintâi» face această distincţie între cultură şi civilizaţie. Cele două noţiuni erau înţelese până acum în raport de simultaneitate; el le înţelege în raport de succesiune. Civilizaţia e bătrâneţea unei culturi; mai mult, moartea unei culturi. A unei culturi şi nu a culturii omeneşti fiindcă, după*

antiheghelianul Spengler, aceasta nu există ca un întreg; există culturi ce se nasc, se dezvoltă şi mor, fatal, ca orice organism viu. ... Semnul distinctiv al acestui sfârşit, e, după Spengler, «oraşul mondial». Oraşul creează cultura [ca civilizaţie], deci istoria lumii e istoria oraşului. Satul, veşnic egal cu sine însuşi, nu are istorie. Viaţa lui, viaţa provinciei, o absoarbe oraşul în necontenită creştere culturală. Treptat, între oraş şi sat se cască o prăpastie: prăpastia dintre cultură şi natură. La rândul lor, oraşele creatoare de cultură sunt osândite să rămână centre provinciale, pe măsură ce «oraşul mondial» acumulează toată creaţia lor." (Spengler apud N. Crainic, p.70-71)

Lumea se structurează pe modele culturale de existenţă, la care individul participă prin intermediul personalităţii sale. În absenţa procesului de maturizare corespunzătoare a personalităţii (ne amintim aici de principiul gustian al personalităţii culturale), indivizii şi comunităţile intră într-un proces, numit de antropologi, de *deculturaţie*, de grav deficit spiritual. Fenomenul are o formulă complexă şi ia forma degradare a abilităţilor de gestiune a naturii, tehnicii, chiar a relaţiilor sociale, aspecte care conduc la *rebarbarizarea* indivizilor şi a societăţilor.

Ilustrarea tipică a acestui proces este prăbuşirea lumii romane occidentale în secolul al V-lea când, pe intervalul unui secol, Occidentul a uitat aproape complet cunoştinţele antichităţii, acestea „retrăgându-se" în centrele ecleziastice. În plin proces de barbarizare a întregii lumi romane occidentale, Biserica Catolică a fost singura instituţie care a stocat cunoştinţele necesare renaşterii Europei occidentale. Aceasta s-a produs după

mai bine de o mie de ani după căderea definitivă a Imperiului Roman de Apus (476) în mâinile triburilor germanice.

Cultura tehnicii şi cultura spiritului. Problema agresivităţii

Problema distincţiei dintre aceste două ramuri ale culturii omeneşti a căpătat o semnificaţie deosebită în special după ce sociologia a constatat dificultăţile omului modern de a gestiona noile cuceriri ale tehnicii.

Să observăm, înainte de toate, o primă distincţie între „cultura materială" şi „cultura nematerială":

> *"**Cultura materială** se referă la aspectele fizice sau tehnologice-tehnice ale vieţii noastre de zi cu zi."*

> *"**Cultura nematerială** [cultura propriu-zisă, cultura spiritului] se referă la metodele de gestiune ale obiectelor materiale cu ajutorul obiceiurilor, credinţelor, filosofiilor, tehnicilor de guvernare şi a modelelor de comunicare." (Schaefer, 1986, p.29)*

Înlesnirile de civilizaţie oferite de noile tehnologii, începând cu revoluţia industrială din secolul al XVIII-lea şi culminând cu revoluţia digitală contemporană, nu au fost şi nu sunt suficient "acoperite" de o cultură „nematerială" corespunzătoare. Cu alte cuvinte, omul nu ştie prea bine să gestioneze tehnologia, întrucât nu are încă create "rosturile" mentale, filosofice şi culturale aferente. În acest fel, noile tehnologii "servesc" în primul rând potenţialul agresiv la omului, care este cel mai ridicat din regnul animal. Situaţia este îngrijorătoare:

"Problema agresivităţii umane pare a fi, susţine unul dintre fondatorii etologiei, Niko Tinbergen, faptul că posibilitatea de adaptare a omului este limitată. Această limitare este determinată de ritmul lent al evoluţiei filogenetice, al bagajului genetic.

«Genetic, noi nu am evoluat foarte mult de la stadiul omului de Cro-Magnon, însă ca civilizaţie, am suferit schimbări dincolo de orice închipuire, şi continuăm să ne schimbăm într-un ritm tot mai alert. ....Există temeiuri serioase să credem că posibilităţile de adaptare ale comportamentului uman au fost depăşite de către schimbările mediului social, acest fapt explicând de ce omul se simte atât de prost în propria sa societate. .... [T]răim acum la densităţi [demografice] cu mult mai mari decât cele programate în cursul evoluţiei genetice. Acest lucru, combinat cu [apariţia] comunicării pe distanţe mari, a condus la contacte intergrupale mult mai frecvente, de fapt continui, şi astfel la [stimuli percepuţi ca] provocări constante.» (Niko Tinbergen apud Caplan, Arthur L., (ed.), p.88)

In legătură cu acelaşi subiect, Eibl-Ebesfeldt consideră că,

«O mare perioadă a istoriei sale omul a trăit în grupuri mici, unde fiecare îl cunoştea pe celălalt. Chiar atunci când gradul de rudenie între membrii grupului se diminua, faptul că ei se cunoşteau reciproc anula frica. In societatea modernă situaţia este cu totul alta. Trăim în mijlocul unor oameni pe care nu-i cunoaştem, ceea ce activează continuu sistemul combativ. .... [L]ocuitorii marilor oraşe dezvoltă strategii

prin care urmăresc evitarea contactului [personal].» (Eibl-Eibesfeldt, p.38).

Din acest punct de vedere, ideea „satului internet" face parte mai degrabă din panoplia falselor mituri ale lumii moderne. Satul prin excelenţă presupune contactul *real*, direct. Afectivitatea în relaţiile tradiţionale de tip faţă-în-faţă este de cu totul altă factură decât aceea din relaţia virtuală. În acest ultim caz afectul nu are nici un control, afară de raţiunea conştiinţei actorilor. Distanţa împiedică orice control cultural, ritualizat – consacrat în tradiţiile relaţiilor cu care suntem familiarizaţi. De aici şi explozia fanteziilor şi a fantasmelor de tot felul în relaţiile dominate de distanţă, adevărate maladii ale spiritualităţii omului contemporan.

In virtutea cuceririlor sale din ordinea civilizaţiei, omul a reuşit "performanţa" să se emancipeze de sub controlul factorilor limitativi (tradiţiile, acţiunile cu încărcătură spirituală) ai agresivităţii. In consecinţă, aceste forme de agresivitate ar părea că nu mai au stavile naturale semnificative în prezent. (cf. Lorenz, p.42 şi I. Bădescu, 1996, p.530-531).

Vom observa în capitolul următor că recuperarea puterilor sufleteşti este condiţia restabilirii echilibrului social.

Concluzii

- Mecanismul cultural are în centrul său *tradiţia*. *Tradiţia* constituie componenta colectivă a psihismului individual şi unul din elementele primordiale ale ordinii sociale. Prin localizarea individului în contextul său social trecut şi

prezent tradiţia este parte, totodată, a fundamentului personalităţii.

- În concepţia lui Spengler, *civilizaţia* este *o* cultură împlinită, dar „încremenită". Capacitatea de creştere a societăţilor este definită de potenţialul lor *cultural*. Din această perspectivă *cultura* este potenţialitatea „adâncă, simbolică şi mistică" a comunităţilor.
- Cultura are un aspect *material* şi unul *nematerial*. Aspectul ei material este *civilizaţia* şi se referă la componenta palpabilă şi material-tehnologică a vieţii sociale. Cultura *nematerială* cuprinde ansamblul mijloacelor sufleteşti şi spirituale de gestiune a obiectelor.
- Potenţialul de *agresivitate* creşte odată cu avansul tehnologic, atunci când acesta este acompaniat de degradarea culturii nemateriale, sufleteşti şi spirituale.

17 Cultură şi civilizaţie (II). Materie şi spirit (II)

Progresul şi cultura sufletului

Nu vom încheia excursul nostru prin problematica distincţiei dintre cultură şi civilizaţie înainte de a puncta legătura dintre progres şi „suflet". Vom observa astfel, din nou, că problema spiritualităţii este fundamentală pentru societăţile omeneşti. Toate celelalte fenomene capătă o formă sau alta în funcţie de logica valorilor cu care societăţile operează la un moment dat. Chiar unul dintre aspectele fundamentale ale sociologiei moderne, sociologia weberiană a acţiunii, se întemeiază pe acest principiu: acţiunea unui actor (individ, grupuri, instituţii, state etc.) are aspect social întrucât *ţine cont* de existenţa *Celuilalt*. A *ţine seama* se referă, în fapt, la **felul în care ne raportăm la realitate** dată fiind existenţa noastră în colectivitate. Modul de raportare la realitate ţine de "logica sufletului" respectivei societăţi, este o chestiune spirituală, de cultură. Această logică are prea puţine tangenţe cu logica formală, fiind însă responsabilă de întregul aparat de reprezentări prin care societăţile îşi construiesc realitatea, de la nivelul celor mai elementare gesturi şi până la modul de a face politică şi ştiinţă. Fiecare epocă şi-a construit relaţiile sociale, arta şi ştiinţa, modul de a face război şi politică într-un fel aparte. Este vorba de nivelul non-logic al realităţii, care are o pondere covârşitoare în raport cu nivelul logic al acţiunii, după cum arată Vilfredo Pareto,

unul dintre clasicii sociologiei moderne, alături de Max Weber şi Emile Durkheim.

Non-logic nu înseamnă iraţional. Credinţa în raţionalitatea absolută este una dintre falsele mituri ale societăţilor moderne. Reducerea aspiraţiilor la raţionalitatea absolută presupune nu numai ateismul absolut (omul controlează totul, sau poate controla totul), dar creează grave probleme, prin eliminarea dreptului *Celuilalt* la existenţă autonomă, miza raţionalităţii maximale presupunând şi controlul absolut asupra persoanei. Ori, aspectele de viaţă, pentru a putea fi cunoscute, necesită, pe lângă capacitatea de analiză raţională, ***empatia*** **subiectului cunoscător şi deci autonomia *faptului de cunoscut* (inclusiv a Celuilalt).** Apropierea empatică este cheia cunoaşterii sociologice, arată Max Weber, ea ferindu-ne de iluzia catastrofală a supremaţiei intelectului.

> Empatia se referă la capacitatea de a simţi împreună cu celălalt, „de a te pune în pielea celuilalt". Sociologul va înţelege realitatea, arată Max Weber, numai atunci când îşi va completa judecata raţională, logico-formală cu empatia faţă de situaţiile cercetate.

Nichifor Crainic duce mult mai departe această idee arătând că, cheia pentru cunoaşterea societăţii, a *Celuilalt*, este iubirea creştină. Aşezarea firească a individului în societate nu poate fi dată decât de relaţionarea întemeiată pe iubirea aproapelui, arată Crainic. De aceea, societăţile moderne pentru a se putea elibera de sub presiunile formidabile ale industrialismului şi postindustrialismului asupra psihicului fragil al individului, trebuie să fie reancorate în iubirea aproapelui, renunţând la mitologia iluministă a supremaţiei intelectului. Cu alte cuvinte, **adevăratul umanism nu poate fi întemeiat decât pe ansamblul cultural al apropierii, pe *morală*, după cum arată**

Emile Durkheim, şi, în ultimă instanţă, pe iubirea creştină a aproapelui.

> *"Această nouă sinteză, acest nou echilibru, această ordine nouă în care să se cristalizeze haosul actual, eu nu o văd cu putinţă decât pe temeiurile spiritualismului, doctrină de armonie şi echilibru, care recunoaşte cele două naturi ale vieţii [materie şi spirit]. Căci omul nu e o cârtiţă telurică ce scoate la întâmplare, în lumina istoriei, muşuroaiele evenimentelor. Omul e o funcţie nobilă a spiritului care creează, ordonă şi cârmuieşte această lume către destinul ei. Cu cât se va ridica mai sus, mai aproape de puterea spiritului, cu atât omul, la rândul lui, va şti să domine evenimentele, să le creeze, să le cârmuiască. Cu alte cuvinte, în măsura unei credinţe, a unei convingeri, în măsura unei pasiuni şi a unei solidarităţi cu neamul său, fapta omului va putea fi o explozie de lumină nouă în haosul de azi. Căci energia naţională nu se poate zgudui din paralizia generală de azi decât printr-o faptă covârşitoare." (Nichifor Crainic, p.25)*

Progresul societăţilor ni se înfăţişează astfel ca fenomen de înnobilare sufletească a indivizilor.

Materie şi spirit

Calitatea relaţiilor sociale şi perspectiva asupra mânuirii lucrurilor sunt, după cum vedem, funcţie de reprezentările sufleteşti despre realitate pe care societăţile le-au elaborat în timp. Când culturile îşi pierd elanul creator apar fenomene de degradare spirituală şi, în societăţile de la periferia acestor civilizaţii, grave probleme de natură biologică.

Acest ultim aspect, privind degradarea popoarelor aflate la periferia unor civilizaţii în expansiune economică, este un fenomen binecunoscut sociologiei româneşti, şi avem aici în vedere fenomenul neoiobăgiei teoretizat de C.D. Gherea şi pe cel al statului demagogic – analizat pentru prima oară de către M. Eminescu. Neoiobăgia şi statul demagogic sunt expresii ale blocajelor morale şi spirituale la nivelul claselor conducătoare, care din „elite creatoare" devin „elite dominante" (Toynbee) sau „pături superpuse" (Eminescu). Conform acestor teorii, ca urmare a imitaţiei servile a modelului liberal occidental, statul român de la sfârşitul secolului al XIX-lea, în loc să încurajeze dezvoltarea societăţii supraexploatează clasele producătoare, în special ţărănimea, pe care o aduce în pragul colapsului social şi biologic – fenomen numit „neoiobăgie".

Distincţia dintre puterile materiale şi cele sufleteşti este distincţia dintre civilizaţie şi cultură. Problema este pusă în aceşti termeni cu mare claritate de Nichifor Crainic:

"Există o tehnică a vieţii materiale şi o tehnică a vieţii sufleteşti. Una e rezultatul descoperirilor şi invenţiilor ştiinţifice, întemeiate pe legi precise şi universal valabile; cealaltă e rezultatul unor îndelungi experienţe lăuntrice ale omului cu sine, ale omului cu oamenii, ale grupului cu grupurile; cristalizări de viaţă verificată în cursul veacurilor sub porunca unei credinţe religioase şi a unui temperament de rasă. Tehnica vieţii materiale, ştiinţifică şi deci obiectivă, aparţine domeniului exterior şi are de scop cucerirea naturii, smulgerea şi transformarea bunurilor ei în folosul omenirii. Maşinismul modern e aspectul ei cel mai impunător şi, totodată, caracteristica totalităţii produselor ei ce alcătuiesc civilizaţia europeană.

Indiferentă deosebirilor de rasă, de credinţă, de latitudine geografică, tendinţa ei expansivă e uniformizare. ... Ţări înapoiate se numesc mai ales ţările fără maşini. Ţări civilizate se numesc ţările unde maşinismul atinge maximul dezvoltării. Civilizaţia americană e fără egal. Problema civilizaţiei e problema maşinii. Când noi şi ţările în situaţia noastră zicem europenizare, înţelegem civilizare, adică industrializare în rândul întâi. Din moment ce binefacerile tehnicii materiale sunt indiscutabile, cine ar prefera drumul noroios de ţară trotuarului asfaltat, cine-ar prefera diligenţa automobilului şi opaiţul becului electric? Tradiţionalismul, în acest sens, ar fi anacronism.

Dar tradiţionalismul nu e o forţă ce se opune civilizaţiei. Tradiţionalismul e tehnica vieţii sufleteşti a unui neam. **Civilizaţia *e tehnica vieţii materiale a omenirii. Tehnica vieţii sufleteşti constituie* cultura *unui neam, - acel fel de a fi, de a gândi şi a simţi, de a vorbi şi de a se închina, de a nădăjdui şi chiar de a muri.*** *E o cristalizare elaborată în curs de veacuri şi de milenii, încercată prin flăcările şi torentele istoriei, determinată într-un fel şi nu într-altul de fatalitatea lăuntrică a sângelui şi a credinţei, a rasei şi a religiei. Civilizaţia uniformizează; cultura diferenţiază." (Nichifor Crainic, p.147, s.n.)*

Dacă civilizaţia reprezintă tehnica materiei iar cultura este tehnica sufletului, atunci problema crizelor sociale devine problema tulburării energiilor sufleteşti. În situaţiile de criză, căile de reorganizare socială sunt simple paleative dacă nu ţin cont de problematica de fond, de natură spirituală ale societăţilor.

Aşa de pildă, Durkheim a identificat "sediul" spiritualităţii lumii industriale în corpul profesional, şi, în consecinţă, a întrevăzut soluţia crizei omului occidental în eliberarea componentei sufleteşti aflate la acest nivel. *Corporatismul*, ca soluţie de restructurare industrială în faţa crizei cronice şi agresive a anomiei omului modern, este o soluţie spirituală pentru epoca maşinismului. Ne amintim că această formă de organizare socială este întemeiată pe criteriul diviziunii funcţionale a muncii, pe baza specializării profesionale a indivizilor.

În România, soluţia a fost şi mai radicală. Manoilescu şi Crainic au arătat că nu se poate construi o societate modernă (care să menţină în echilibru clasele sociale) fără descătuşarea energiilor vocaţionale (profesionale) şi punerea lor sub umbrela spiritualităţii creştine. Organizarea politică într-o astfel de societate a fost numită de Crainic ***demofilie*** – **democraţia întemeiată pe iubirea aproapelui**.

Concluzii

- *Civilizaţia* este tehnica vieţii materiale, iar *cultura* este tehnica vieţii sufleteşti, arată Nichifor Crainic. Distincţia dintre cultură şi civilizaţie este importantă din perspectiva înţelegerii dezechilibrelor sociale. Crizele apar din momentul în care tehnicile vieţii materiale „ies" de sub „acoperirea" spiritului.
- *Progresul* este din această perspectivă o chestiune de echilibru şi de ridicare a puterilor sufleteşti. Pentru a contribui cu adevărat la progres, succesele tehnologice ale omului

trebuie să conducă la o mai armonioasă situare a sa în raport cu sine şi cu ceilalţi.

- Crizele prelungite din societatea occidentală au o cauză social-morală, a arătat sociologul francez Emile Durkheim. Soluţia este reorganizarea relaţiilor industriale după principiul corporativ, al diviziunii muncii după criteriul interdependenţelor funcţionale din procesul productiv.
- Forma politică de democraţie întemeiată pe iubirea creştină este numită de Crainic *demofilie*.

„Ce înseamnă să iubeşti pe aproapele tău? Să nu-l iubeşti? Nu. Înseamnă altceva: înseamnă pur şi simplu că nu trebuie să-ţi dai ţie nici o importanţă deosebită." (Nae Ionescu, p.28)

18 Religia. Sociologia prin ochii credinţei

Sacru şi profan

Realitatea este dual㠄 are o dimensiune senzorial profană şi una sacră – a „lucrurilor care nu se văd", în faţa cărora avem sentimente de admiraţie, respect deosebit sau teamă.

***Sacrul* este sediul adevărului la care avem acces prin revelare. Sacrul este realitatea transpersonală, transcendentală (divină), exemplară (arhetipală) şi universală. În raport cu divinitatea, lumea este creată. Avem acces la sacru prin mituri şi prin religie.** (cf. Eliade, 1991, passim şi Eliade, 1992, passim).

> *Sacrul este „ceea ce este prin excelenţă, ceea ce nu este iluzoriu, nici evanescent.... [Este] prin excelenţă* celălalt*, transpersonalul, «transcendentul», pe de altă parte sacrul este exemplar în sensul că el instituie modele de urmat ..." (Eliade, 1991, p.125)*

Profanul **este realitatea ale cărei semnificaţii nu depăşesc particularul şi contingentul. Realitatea profană este relativă, agentul şi modelul ei principal fiind omul, nu divinitatea.** (cf. Eliade, 1991, passim şi Eliade, 1992, passim).

> *Profane sunt toate „activităţile care nu au semnificaţie mitică, adică cele lipsite de modele exemplare". (Eliade, 1991, p.30)*

Ne amintim cu acest prilej faptul că ***miturile*** **sunt expresii ale unor modele exemplare, sunt „stocul" de adevăruri primordiale pe care se întemeiază lumea.** (Vezi capitolul **Cultură şi societate**).

Sacrul este din totdeauna prezent în cotidian, arată Mircea Eliade. Acolo de unde a fost alungat – prin varii tehnici raţionaliste, de exaltare a atotputerniciei intelectului – însoţeşte ca o umbră cea mai mare parte a gesturilor noastre. Prezenţa sacrului este cerută de nevoia de *adevăr* şi *puritate* a omului.
Adevărul, puritatea, lumina sunt prin excelenţă atribute ale sacrului. Oricât de mult ne-am strădui, computerul şi mitologia informaţională contemporană nu vor putea niciodată aproxima aceste trei elemente, definitorii între altele pentru sacru. *Nevoia de orientare* interioară a omului, de orientare în societate şi în Cosmos, cu alte cuvinte *nevoia de Centralitate*, sunt de asemenea, atribute ale sacrului. Fără centralitatea oferită de trăirea în puritate, adevăr şi lumină, arătate adică prin credinţă, nu ne-am regăsi ca fiinţe, am fi simple existenţe amăgite de propriile imagerii asupra unor nevoi fără de control. Aceasta pentru că singura opreliştе în calea exprimării haotice şi dăunătoare a intereselor individuale este morala, iar „sediul" şi sursa moralei este sacrul. Tot sacrul este *sediul simbolurilor* – fenomene ce nu pot fi construite de intelectul raţional şi nici palpate prin

simţuri. Simbolul este cheia înţelegerii universalului, şi prin aceasta, a particularului. (cf. Eliade, 1992, p.197)
Ne reamintim, de asemenea, definiţia ***simbolului,*** **ca reprezentare a diferitelor elemente de tip religios, mitic sau ideatic, o explicitare concretă a unor fenomene sacre**.

Fenomenul reprezentativ al societăţii moderne este ***secularizarea*****, adică o anume desacralizare a vieţii.** Ce înseamnă lucrul acesta şi cum trebuie să îl interpretăm?

> *„Marea majoritate a celor «fără religie» nu sunt, la drept vorbind, eliberaţi de comportamentele religioase, de teologii şi mitologii. Ei sunt uneori stânjeniţi de un întreg talmeş-balmeş magico-religios, dar degradat până la caricatură şi, din acest motiv, dificil de recunoscut. Procesul desacralizării existenţei umane a ajuns de mai multe ori la forme hibride de magie măruntă şi de religiozitate maimuţărită. Nu ne gândim la «micile religii» ce forfotesc în toate oraşele moderne, la biserici, la sectele şi şcolile pseudoculte, neospiritualiste sau aşa-zis ermetice, fiindcă toate aceste fenomene ţin tot de sfera religiozităţii, chiar dacă este vorba, aproape întotdeauna, de aspecte aberante de pseudomorfoză. Nu facem aluzie nici la diferitele mişcări politice şi la profetismele sociale, a căror structură mitologică şi al căror fanatism religios pot fi observate cu uşurinţă. Oprindu-ne la un singur exemplu, vom aminti structura mitologică a comunismului şi sensul lor eshatologic. Marx reia şi prelungeşte unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatico-mediteraneene, anume rolul izbăvitor al Celui Drept («alesul», «unsul»,*

«neprihănitul», «vestitorul»; în zilele noastre, proletariatul) ...

Comportamentele religioase camuflate sau degenerate nu sunt sesizabile însă numai în «micile religii» sau în misticile politice: ele pot fi recunoscute şi în mişcări ce se declară perfect laice, ba chiar antireligioase. De pildă, în nudism sau în mişcările pentru libertatea sexuală absolută, ideologii în care se pot descifra urmele «nostalgiei Paradisului» ..." (Eliade, 1992, p.191-192)

Dimensiunea sacră a trăirilor umane îmbracă o formă instituţională în orice societate, adică se manifestă ca Biserică.

Biserica şi religia

Din punctul de vedere al sociologiei pozitiviste tradiţionale, *Biserica* este un tip de organizaţie care are monopolul asupra credinţei tuturor sau a celor mai mulţi dintre membri unei societăţi şi este recunoscută ca atare de către autorităţi ca religie naţională sau oficială. Această primă definire este însă mai degrabă o descriere incompletă a manifestării unor energii cu adevărat definitorii pentru ceea ce numim *Biserică*. Instituţia bisericii nu ar putea deţine „monopolul" asupra credinţelor dacă nu ar îndeplini o funcţie primordială în societate: aceea de loc de adunare a comunităţii în casa Domnului pe pământ[37] (Kernbach, p.79). **Biserica este instituţia transcendentului în societate, principala ei menire fiind păstrarea legăturii dintre om şi Dumnezeu prin propovăduirea iubirii şi iertării.**

[37] Ne referim la Biserica creştină.

Biserica, în calitate de organizaţie ideal-tipică, este caracterizată prin:

a) existenţa unui corp al preoţilor;
b) are autoritate universală, care poate depăşi graniţele unei societăţi sau ale unei naţiuni;
c) posedă un corpus sistematizat de dogme şi de ritualuri privind mântuirea;
d) ca organizaţie are instrumente de control social asupra membrilor şi aderenţilor săi. (cf. Weber, vol. II, p.1164)

Spre deosebire de *secte*, Biserica nu este o organizaţie voluntară. Indivizii se nasc în cadrul un spaţiu cultural definit de o biserică sau alta. De asemenea, spre deosebire de secte, autoritatea slujitorilor Bisericii nu se întemeiază pe carisma lor personală, ci pe *harisma* de esenţă divină a Bisericii, pe puterea ei morală ca expresie a intervenţiei Divinităţii pe pământ. (cf. Weber, vol. II, p.1164).

> Distincţia dintre *carismă* şi *harismă* este fundamentală pentru înţelegerea diferenţei dintre *calităţile de atracţie personală* şi *puterile unei persoane în virtutea harului*. Harisma – ca forţă de atracţie şi de organizare a colectivităţilor de către o persoană se întemeiază pe intervenţia directă a harului, a lucrării dumnezeieşti în lume.

Spre deosebire de *preoţi*, care au autoritatea întemeiată pe harisma unei tradiţii sacre, *profeţii* sunt personalităţi carismatice, care, în virtutea unei revelaţii personale, se arată îndreptăţiţi să proclame o nouă credinţă, o nouă religie. (Weber, vol.I, p.439-440)

Religia, în definiţia clasică a lui Emile Durkheim, reprezintă **un sistem unificat de practici şi credinţe privind lucrurile sacre, care are ca funcţie socială**

coeziunea indivizilor „într-o aceeaşi comunitate morală, numită Biserică”. (Durkheim, 1995, p.54). Fenomenul religios este inseparabil de Biserică, după cum coerenţa morală a societăţii este indisolubil legată de credinţa în Dumnezeu.

Religia este şi un ansamblu protector de *învăţături* pentru sinele individual şi colectiv, adică pentru indivizi şi popoare.
Din această perspectivă, noţiunea de *învăţături* trimite la ansamblul experienţelor intens *trăite* de colectivităţile numite popoare de-a lungul istoriei. Practic, popoarele se definesc în jurul acestor experienţe (trăitoare – I. Bădescu) unice şi relativ irepetabile.
Înţelegem astfel că religia este o formă de trăire (credinţă) instituţionalizată.

Ca act religios, ***credinţa*** **este o chestiune de experienţă, de relaţie între individ şi Divinitate**, arată Nae Ionescu.

> „**Experienţa religioasă** ***este constituită de totalitatea actelor în care un om este în legătură cu altceva propriu-zis decât el însuşi****, şi anume cu un caracter deosebit de caracterul realităţii sensibile, cu anumite caractere pe care noi le numim divine. ... Dacă în actul religios există două elemente, eu şi Dumnezeu, ... atunci [este] evident ... că actul religios constituie în esenţa lui un act tranzitiv, de ieşire a individului din el însuşi şi raportarea acestui individ la ceva în afară de el însuşi. ...* ***Actul religios este un proces psihic cu o raportare înspre absolut****. El este un fel de prindere, un fel de cunoaştere, de trăire entuziastă a realităţii, adică un fel de cunoaştere şi un fel de trăire care debordează marginile*

cunoştinţei raţionale şi conştiinţei raţionale ...” *(Nae Ionescu, 1993, pp.33, 34, 35 s.n.).*

Religia şi practicile magice

Alături de distincţia dintre secte şi Biserică se impune o alta, tot atât de importantă, anume aceea dintre religie şi magie. Desacralizarea lumii contemporane obligă individul să îl caute pe Dumnezeu acolo unde nu este: în practicile magice, când **rugăciunea este înlocuită cu invocarea, cu somaţia adresată unei „puteri” binefăcătoare sau răzbunătoare, după caz. În practicile magice, cel ce stăpâneşte suficient tehnicile spirituale poate fi mai puternic decât „puterea” invocată**, pentru că aceasta nu se arată oricui, ci numai magicianului. (Weber, vol.I, p.422-423). Comunitatea nu mai este a lui Dumnezeu, ci în stăpânirea magicianului (vraciului) care are forţa de a face să se arate (să se manifeste) „puterea” invocată. Magicianul şi vraciul nu sunt personalităţi harismatice. Ele pot stăpâni mulţimile însă prin carismă, prin puterea atracţiei personale ca urmare a capacităţii lor de a „invoca puterile nevăzute”.

Puterile noologice

Sociologia prin ochii credinţei caută să pună sub puterea credinţei intelectul raţional, pentru a putea cunoaşte „în adevăr” societatea, adică în lumina intervenţiei, a acţiunii Duhului Sfânt în viaţa socială. Numai în acest fel realitatea devenită scop al studiului sociologic va putea fi cu adevărat cunoscută. Din acest punct de vedere, sociologia are ca menire decelarea căilor de „însănătoşire” socială prin regăsirea binelui. Iar binele ca problemă sociologică este o chestiune care ţine de capacitatea de asumare prin iubire şi iertare a aproapelui

şi a comunităţii din care facem parte. În acelaşi timp, sociologia prin ochii credinţei înţelege că binele se referă la recuperarea prin trăire a energiilor sufleteşti ale indivizilor şi ale comunităţilor, întrucât sursa armoniei în lume este comunitatea de credinţă, de „trăire înălţătoare". Aceste energii care ţin laolaltă comunităţile sunt fapte sufleteşti de esenţă transcendentală, şi se numesc *puteri noologice*.

> *„Mitul strămoşilor comuni, numele propriu colectiv, amintiri istorice comune, elemente culturale comune şi specifice, raportul cu o «patrie», un sentiment de solidaritate comun unor sectoare semnificative ale populaţiei, toate acestea sunt atributele unei puteri nevăzute complet niciodată, capabilă să ţină laolaltă membrii unei societăţi, o* populaţie, *cum se spune. ...*
>
> *Tocmai această putere care trăieşte prin cadrele noologice [sufleteşti] pomenite (de la mituri ... la rugăciune şi la sentimentul de neam) este ţinta agresiunilor de ieri şi de azi ...*
>
> *Epocile materialiste dispreţuiesc această specie de puteri socotindu-le neesenţiale. În realitate, acest tip de putere este de o importanţă aparte, căci de ea depinde capacitatea neamurilor de a supravieţui în istorie. O vom denumi* putere noologică*." (Bădescu, 1997, p.104)*

Concluzii

- *Religiozitatea* este, în primul rând un act de trăire interioară, întemeiată pe nevoia de sacru a fiinţei omeneşti. Actul de trăire religioasă este o relaţie de transcedere a imediatului şi a personalităţii într-o aspiraţie către Dumnezeu.
- Deşi *actul religios* este un act de trăire interioară, *religia* este un puternic factor de

coeziune socială prin aceea că este sursă de moralitate. Biserica, lăcaşul lui Dumnezeu printre oameni, este loc de adunare şi de împărtăşire a indivizilor în sentimentul comun al apartenenţei la comunitatea lui Dumnezeu.

- Ca organizaţie formală, *Biserica* posedă personal specializat, structurat ierarhic, un ansamblu sistematizat de dogme privind mântuirea, autoritate universală prin credinţa pe care o propovăduieşte şi autoritate pe măsura puterilor sale spirituale.
- Biserica este diferită de *secte*, după cum *religia* este diferită de *magie*. Sectele sunt organizaţii voluntare înlăuntrul cărora se vehiculează practici magico-mistice de invocare a unor puteri speciale, „nevăzute". Totodată, preoţii Bisericii au putere în virtutea caracterului sacru al tradiţiei creştine, iar nu ca urmare a puterilor lor personale de a invoca vreo „putere" sau alta.
- Realitatea socială nu se dezvăluie omului decât în măsura în care acesta are acces la adevărurile revelate, *sacre*. În opoziţie cu sacrul se află *profanul*, viaţa cotidiană, a acţiunilor zilnice, mai mult sau mai puţin organizate raţional, aflat sub imperiul nevoilor cele mai variate. Ordinea în lumea cotidiană este asigurată de reminiscenţele sacrului, de varii credinţe şi gesturi care rememorează în formule chiar şi degradate mituri ordonatoare străvechi.
- *Secularizarea* se referă la procesul de desacralizare a vieţii sociale, de erodare a simbolisticii tradiţionale, mitice şi religioase.
- *Puterile noologice* sunt energii sufleteşti individuale şi colective care nu pot fi explicate cauzal întrucât au determinaţii transcendentale şi care sunt răspunzătoare, în esenţă, de „stările de

bine" din societate de-a lungul timpului. Ele sunt înscrise în mitologia populară, în rituri şi credinţe, în general în bagajul care defineşte identitatea unor colectivităţi de tipul popoarelor.

19 Elemente de sociologie economică. Munca şi viaţa economică

Sociologia şi problema muncii

Problema muncii este crucială pentru ştiinţa socială, în general, pentru sociologie, în particular. De ea depinde bunăstarea noastră, dar şi frumuseţea (moralitatea) cotidianului. Departe de a fi strict o chestiune economică, munca este o problemă socială şi culturală. Muncim pentru a ne întreţine pe noi şi pe membrii familiei, pentru a aparţine unei colectivităţi, şi suntem învăţaţi să muncim într-un cadru mai mult sau mai puţin instituţionalizat (familia, şcoala, locul de muncă etc.) după nişte tehnici mai noi sau mai vechi. Munca în sine constă în aplicarea şi dezvoltarea unor cunoştinţe care privesc acţiunea şi moştenirea culturală colectivă. Aşa de pildă, ştiinţele, fără de care nu ar exista tehnicile concrete de producţie sau comerciale, sunt creaţia unor generaţii întregi, aparţin culturii universale. Tehnologia, care acompaniază strâns munca directă, este ea însăşi un artefact, un produs social şi cultural. **Din punct de vedere al sociologiei economice, *munca* este activitatea socială prin care oamenii produc utilităţi. Munca este un proces colectiv, care are loc prin diviziunea responsabilităţilor şi de aceea ea este promotor al coeziunii sociale.**

Ramura sociologiei care se ocupă cu studiul sistematic al problemei muncii, ca acţiune socială, este *sociologia economică*. Din punctul de vedere al eficienţei organizaţiei sociale, munca este analizată de către *sociologia organizaţiilor*. Una dintre cele mai cunoscute părţi ale acestui domeniu fascinant este acela al *managementului resurselor umane*, care se ocupă cu studiul şi stabilirea celor mai eficiente direcţii şi metode de utilizare a forţei de muncă în cadrul organizaţiei economice.

Problematica şi direcţii de cercetare

Sociologia economică analizează problematica muncii ca ansamblu de relaţii sociale dar şi în contextul complexului de relaţii internaţionale şi al diferitelor componente ale sistemului muncii naţionale. Din această perspectivă, sociologia economică face recurs la un ansamblu teoretic bine dezvoltat, referitor la:

- **Bazele sociale şi sociobiologice ale muncii** – ca esenţă a relaţiei sociale. Munca este dintru început o *relaţie* socială. Din acest punct de vedere, munca este o relaţie de *schimb*. Schimbul de informaţie, de materiale, chiar de afectivitate (dimensiunea informală a organizaţiei omeneşti) se află la baza muncii. Schimbul, la nivelul psihismului individual, nu este neapărat unul interesat sau conştientizat, el este o necesitate organică şi a căpătat expresii culturale diferite în decursul timpului. Sociobiologia – ramura sociologiei care se ocupă cu fundamentarea biologică şi genetică a comportamentului, a demonstrat faptul că una dintre premisele relaţiei sociale este altruismul reciproc. Întrajutorarea, ca relaţie de schimb, presupune existenţa produselor prin intermediul

cărora ne exprimăm solidaritatea cu *celălalt*, adică munca.

- **Componenta culturală a muncii** – prin cultură se definesc principalele valori după care se structurează autoritatea în cadrul sistemului economiei în general, în cadrul întreprinderilor, în particular. De asemenea, energiile sociale sunt direcţionate în funcţie de sistemele de valori care le ordonează. Cu alte cuvinte, fiecare epocă sau civilizaţie are *o organizare specifică* a muncii. Nu putem spune că romanii munceau mai bine decât francii sau decât dacii, după cum nu putem dovedi că Occidentul munceşte mai bine decât Orientul. Putem însă susţine că, din punctul de vedere al necesităţilor de expansiune de tip imperial, organizarea romană a muncii (în economie, în armată, în administraţie, în politică) era net superioară celei a majorităţii populaţiilor înconjurătoare. Fiecare societate are o modalitate proprie de structurare a muncii care este eficientă în raport cu nevoile sale specifice. Raţionalitatea deciziei economice depinde nu numai de nivelul de pregătire al individului concret, ci şi de sistemul general de valori în virtutea căruia acesta şi alţi oameni cu care se află în relaţie interacţionează, de tipul de ordine în care întreprinderea sau societatea sunt integrate. Din acest punct de vedere, raţionalitatea s-a manifestat diferit în Evul Mediu occidental, în cadrul complexului relaţional suveran-vasal, faţă de raţionalitatea socială din Imperiul Otoman, structurată după cu totul alte principii ale ordinii (de tipul dependenţei personale etc.). Fenomenele de scădere a eficienţei muncii apar în situaţiile în care un sistem *parazit* de valori (aşa numitele *false valori*) pune stăpânire pe o

societate şi-i deturnează energiile în scopuri străine acesteia. Este ceea ce sociologia românească, de la Maiorescu încoace, numeşte *forme fără fond* – situaţie tipică pentru ţările înapoiate ale căror elite împrumută forme străine fondului valoric şi sufletesc ale poporului peste care conduc. Rezultatul este o risipă excesivă de muncă în scopuri străine şi chiar *oboseala etnică* a naţiunii astfel guvernate.

- **Componenta morală a economiei** – sociologia abordează aici fenomenele de *sănătate* ale economiei în concordanţă cu *intensitatea* şi tipologia relaţiilor de schimb din cadrul societăţii. Emile Durkheim şi Mihai Eminescu sunt printre cercetătorii semnificativi ai problemei, cel dintâi arătând că sănătatea unei economii depinde precumpănitor de calitatea relaţiilor sociale. Relaţia economică, ca legătură socială în cadrul procesului de diviziune a muncii, devine morală în civilizaţiile industriale numai dacă produce solidaritate, altfel este în cel mai bun caz neutră moral. Relaţia economică chiar şi numai neutră moral produce grave distorsiuni sociale şi psihologice identificate pentru prima oară de către Emile Durkheim sub denumirea de *anomie*. Ne reamintim că anomia se referă la înstrăinarea reciprocă a indivizilor şi la pierderea autorităţii regulilor în mod natural recunoscute până în acel moment.

  „Suntem obligaţi să considerăm diviziunea muncii [şi deci procesul economic, a relaţiei economice] dintr-un nou punct de vedere. Din această perspectivă, câştigurile economice propriu-zise ce rezultă de pe urma diviziunii muncii contează mult mai puţin în faţa componentei morale a acesteia, principala funcţie a diviziunii sociale a muncii

fiind aceea de a crea între două sau mai multe persoane un sentiment de solidaritate." (Durkheim, 1922, p.19).

Durkheim demonstrează că ***moral*** **este tot ceea ce produce solidaritate. Individul se defineşte ca om prin relaţia cu aproapele său, adică prin solidaritate. Cum activitatea economică presupune solidaritatea părţilor** (între industrii, între întreprinderi etc.) **în cadrul unui întreg – complex economic naţional, rezultă că acţiunea economică trebuie să fie morală pentru a nu intra în contradicţie cu nevoia intrinsecă de solidaritate a omului**. Pentru a fi morală, diviziunea muncii trebuie să fie funcţională, întemeiată pe ierarhia competenţelor şi, de aici, pe autoritatea profesiei. În caz contrar, activitatea economică va produce *înstrăinare*. Singura formulă modernă de acţiune economică morală este cea corporativă, unde principiul solidarităţii sociale se întemeiază pe colaborarea funcţională a profesiilor în cadrul a ceea ce Durkheim a numit *diviziunea funcţională a muncii*.

- **Raportul dintre eficienţa economiilor şi conduita elitelor** – prin elemente de sociologie politică şi de teoria elitelor. Sociologia excelează în înţelegerea fenomenului economic din perspectiva rolului conduitei elitelor în determinarea eficienţei muncii naţionale. Printre primii gânditori ai chestiunii în sociologia europeană au fost o serie de cercetători români, pornind de la Titu Maiorescu şi Mihai Eminescu, continuând cu Dobrogeanu Gherea, Rădulescu-Motru şi culminând cu Mihail Manoilescu, în preajma celui de-al doilea război mondial, când seria a fost brutal întreruptă de

ocupaţia sovietică. Teoriile româneşti completează în mod necesar principala contribuţie clasică în domeniu, anume teoria lui Vilfredo Pareto cu privire la distribuţia principalelor abilităţi antreprenoriale – de tip speculativ sau conservator - în stratul elitelor. Cele două direcţii majore, română şi italiană, se regăsesc mai mult sau mai puţin mărturisit în teoriile recente asupra capitalismului ale lui Alfred O. Hirschman, expert şi om de ştiinţă american în problematica dezvoltării. Vom puncta aici câteva din ideile acestei direcţii în sociologia economică. Astfel, teoria maioresciană a *formelor fără fond*, redescoperită de teoriile mondialiste de astăzi, este cel mai important punct de pornire în explicarea eşecului istoric al efortului de dezvoltare economică şi de modernizare politică în ţările înapoiate faţă de Occident. Dezvoltarea este posibilă, arată Maiorescu, doar dacă formula de creştere este în concordanţă cu *fondul sufletesc, de aptitudini şi de necesităţi* ale societăţii. În caz contrar, rezultatul va fi apariţia unei suprastructuri politice împovărătoare, inutilă în raport cu nevoile *ţării reale*. Ţara reală, cu o clasă politică suspendată într-o astfel de *formă fără fond*, este condamnată la mizerie, stare de lucruri pe care Eminescu o numeşte *semibarbarie*. Formula aceasta politică înstrăinată faţă de restul societăţii este numită de către Rădulescu-Motru *politicianism*:

> *"Prin «politicianism» înţelegem un gen de activitate politică ... prin care câţiva dintre cetăţenii unui stat tind şi uneori reuşesc să transforme instituţiunile şi serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale." (C. Rădulescu Motru, 1904, p. III).*

Mecanismele prin care semibarbaria şi politicianismul se dezvoltă sunt identificate de către Mihai Eminescu sub denumirile de *selecţie negativă* a elitelor şi cu ajutorul *teoriei compensaţiei.* Am observat în capitolul dedicat sociologiei ca ştiinţă a realităţii sociale, că teoria compensaţiei se referă la necesitatea existenţei unor schimburi echivalente de muncă între elite şi mase. *Selecţia negativă* a elitelor defineşte principiul succesului social în concordanţă cu ponderea viciului, a lipsei de caracter. Elita selectată negativ nu se integrează organic în societate, manifestându-se ca un corp străin, *superpus* (teoria *păturilor superpuse,* adică parazitare) în raport cu aceasta. Redăm mai jos un citat semnificativ din publicistica eminesciană unde ambele teorii sunt precis exprimate:

„Într-adevăr, există într-un stat normal, guvernat omeneşte, o compensare pentru sacrificiile poporului de jos. Partea descărcată de munca fizică a societăţii îşi pierde puterea musculară (iritabilitatea), dar câştigă înmiit de mult prin sporirea puterii nervoase (sensibilitate, inteligenţă). Arte şi ştiinţe sunt copile ale luxului, dar sunt o compensaţiune. Invenţiile tehnologice în toate ramurile vieţii cer azi, în fabrici şi manufacturi, de mii de ori mai multă muncă decât mâinile tuturor acelora cari nu lucrează fizic, a tuturor învăţaţilor la un loc. Supunând puterea unui sclav orb, cari nu se revoltă, a naturii, munca fizică a omului devine din ce în ce mai uşoară. Dar avem noi arte şi ştiinţe? E pătura aceea consumatoare de nulităţi o clasă de oameni de ştiinţă cari să compenseze munca conaţionalilor lor, din care trăiesc?

Precum ştim, nu.
Iată dar adevărata cauză a balanţei defavorabile: înmulţirea cu asupra de măsură atât a clasei consumatoare, cât şi a necesităţilor ei. Când un guvern are însă drept sistem de-a ridica de pe uliţe mii de nulităţi şi a le inspira trebuinţe pe cari nu le avuseseră nicicând; când se depopulează cafenelele pentru a se popula bugetul; când ignoranţa, perversitatea şi lenea sunt titluri de recomandaţie pentru a face carieră pe miile de căi cari atârnă direct sau indirect de stat – atunci într-adevăr se descarcă de sarcina întreţinerii fizice straturi de oameni cari nu meritau să fie descărcate şi se încarcă cu asupra de măsură restul poporului.
Dacă producătorul nostru, ţăranul, ar primi în schimb cunoştinţele necesare pentru a-şi economisi munca braţelor şi a produce mai mult cu lucru mai puţin atunci ar exista o compensaţie. Dar el munceşte în acelaşi mod primitiv şi greu ca şi strămoşii săi, însutindu-i-se sarcinile publice.
Ce lumină i se dă în schimb?" (Eminescu, 1999, p.410)

- **Aspectul politico-economic al acţiunii economice** – avem în vedere teoriile care îngăduie determinarea unei tipologii a capitalismului în funcţie de *modul de acumulare a capitalului* şi în funcţie de *poziţia societăţilor în ordinea mondială a acumulării*. Mihai Eminescu, Constantin Stere, Ştefan Zeletin, Constantin Dobrogeanu-Gherea, Virgil Madgearu, Mihail Manoilescu, Max Weber, Andre Gunder Frank, Immanuel Wallerstein sunt câţiva dintre cei mai cunoscuţi cercetători ai acumulării capitalului şi, în funcţie de aceasta, a plasării societăţilor în ordinea mondială. În genere,

arată Max Weber, capitalul poate fi orientat către profit **prin intermediul raţionalizării muncii**, a producţiei şi comerţului – situaţia societăţilor occidentale moderne; **prin intermediul speculaţiilor** cu moneda, cu tranzacţii politice sau comerciale şi mai grav; **prin jaf** – direct, prin acţiuni militare, sau indirect, ca urmare a acţiunilor speculative. **În primul caz, acela al capitalismului modern, profitul se obţine ca urmare a raţionalizării capitalului şi a muncii, prin creşterea performanţei întreprinderii pe piaţă. Întreprinderea este măsura profitului. Bunăstarea individuală (venitul) este doar o componentă a profitului şi nu este cea mai importantă. În cel de-al doilea, profitul se confundă cu bunăstarea individuală, iar întreprinderea este doar o sursă oarecare de exploatare. Capitalismul speculativ îşi extrage profitul prin orice mijloace, care cel mai adesea ocolesc sfera productivă şi ruinează întreprinderea.** Această ultimă situaţie este specifică *periferiei* sistemului mondial modern (I. Wallerstein). Astfel, lumea este raţional constituită numai din perspectiva necesităţilor economice ale *centrului* sistemului – unde sunt localizate cele mai mari bănci, salarii, cele mai ridicate tehnologii etc., situaţia mizerabilă a periferiei fiind o condiţie necesară pentru funcţionarea ordinii capitaliste moderne (Gunder Frank). Schimbul între centru şi periferie este prin definiţie *inechivalent*: aceleaşi valori se schimbă pe preţuri şi cu remuneraţii diferite. Pentru aceeaşi muncă salariul este mai mic în periferie decât în centrul sistemului. Cea mai mare parte a profitului la scara lumii revine centrului sistemului mondial prin simplul fapt că

iniţiativa economică, politică, militară aparţine acestuia.
Ideea generală este că nu munca în sine este determinantă pentru succesul societăţilor. Toate societăţile muncesc, iar cele mai înapoiate au cele mai mari rate de exploatare pe lucrător. Distanţa dintre gradul de exploatare a muncii şi remuneraţia acesteia este explicată prin *poziţia în sistemul internaţional al diviziunii muncii* a respectivei societăţi.

Gherea a fost cel dintâi care a demonstrat faptul că ţările înapoiate *orbitează* în jurul ţărilor dezvoltate:
"Şi astfel, intrând în relaţii cu Occidentul capitalisto-burghez, devenind părtaşi la civilizaţia lui înaintată, el ne modifică toate procesele de viaţă, ne revoluţionează toate raporturile sociale, economice şi, împreună cu ele, moravurile de altădată. Şi întrucât ne impune aceleaşi categorii economice, aceleaşi relaţii capitaliste, întru atât ne impune aceleaşi instituţii politico-sociale şi aceleaşi relaţii de drept." (Dobrogeanu-Gherea, 1910, p.37).

Economistul şi sociologul ţărănist Virgil Madgearu, după primul război mondial, completează această teorie:
"Capitalismul, ca sistem economic mondial nu pătrunde în masa largă a economiilor ţărăneşti prin transformarea modului lor de producţie pe baze capitaliste, ci numai prin aparatul comercial supunând întreaga fiinţă a economiilor ţărăneşti poruncilor pieţei capitaliste şi luând din munca ţărănească 'plusvaloarea' în forma câştigului comercial." (Madgearu, 1995, p. 262-263).

"Capitalismul comercial care se formează în România, este creaţia anexă a capitalismului extern invadant, funcţiunea lui fiind redusă numai la comerţ şi cămătă, iar rolul său [este] limitat numai la promovarea şi dezvoltarea instituţiilor şi instrumentelor necesare expansiunii capitalismului: consolidarea proprietăţii private, dezvoltarea aparatului de circulaţie şi a instituţiilor de drept modern." (Madgearu, 1995, p. 19)

Relaţionarea cu Occidentul a ţărilor rămase în urmă nu este însă obligatoriu una de tip periferial. Există o scală a bunăstării societăţilor, unele dintre acestea putând accede la un statut privilegiat numit *semiperiferie*. Semiperiferiile sunt zonele din care apar viitoare centre ale sistemului. Poziţia societăţilor în ierarhia sistemului mondial depinde în măsură foarte mare, dincolo de conjunctura istorică, de gradul de inteligenţă politică şi de moralitate a elitelor, adică de măsura în care acestea stau în raporturi echivalente, compensatorii cu restul societăţii sau sunt un corp parazit (Eminescu, teoria compensaţiei).

Sistemele politice politicianiste (Motru), oligarhice – dominate de false elite (Manoilescu) sau cele numite demagogice – construite de păturile superpuse (Eminescu) sunt principalele răspunzătoare de periferializarea societăţilor.

Societăţile înapoiate se pot dezvolta cu condiţia să facă paşi semnificativi în direcţia modernizării lor, într-un ritm numit de Ştefan Zeletin, al *arderii etapelor* istorice. Pentru ca însă o societate să poată evolua în *salturi* prin „precipitarea fazelor de evoluţie", adaugă Zeletin, este nevoie ca sistemele politice şi bancare să fie suficient de interesate în această chestiune.

Manoilescu completează teza lui Zeletin a arderii etapelor cu o corecţie absolut necesară: orientarea ţării depinde de orientarea elitelor, de modul în care acestea îşi îndeplinesc principala funcţie în societate, aceea de **organizare a muncii**. Iar formula optimă de organizare a producţiei este *protecţionismul corporativ*, care stabileşte ocrotirea industriilor locale în funcţie de *productivitatea muncii* şi de *eficienţa capitalului* la scară naţională, nu prin raportare la bunăstarea imediată a posesorului individual de capital.

Sociologie şi economie

Problema economiilor, în genere, a muncii în particular, este o chestiune suficient de complicată, de mare responsabilitate ştiinţifică şi politică. Dacă ***economia* este ştiinţa care se ocupă prin excelenţă cu studiul distribuţiei şi producţiei utilităţilor pe baza unor resurse rare** (Samuelson şi Nordhaus, 1992, p.3), sociologia completează în mod necesar acest demers prin prezentarea dimensiunilor comportamentale şi de sistem aferente. Distribuţia şi producţia sunt, prin excelenţă, acţiuni sociale, care se supun legilor cunoscute ale comportamentului la nivel psihologic şi sociologic. În acest fel, sociologia obligă la o perspectivă *umanistă* şi *naţională* asupra problemei economice, oferind totodată şi instrumentele teoretice apte să susţină un asemenea demers.

Concluzii

- *Munca*, din punct de vedere socio-economic, este acţiunea socială orientată spre producerea utilităţilor. Munca este o componentă esenţială a relaţiei sociale, fiind un proces colectiv, care se

desfăşoară prin diviziunea responsabilităţilor. Ca proces social, munca este posibilă în virtutea schimbului de cunoştinţe, informaţii, materiale şi de afectivitate dintre indivizi, în cadrul comunităţii.

- *Economia* este ştiinţa producţiei şi distribuţiei utilităţilor în condiţiile în care resursele, materia primă, sunt rare. *Sociologia* consideră producţia şi distribuţia utilităţilor un tip de acţiune socială.
- *Sociologia economică* se ocupă cu studiul sistematic al muncii ca acţiune socială, al raportului dintre conduite şi eficienţa economiilor.
- *Sociologia organizaţiilor* studiază problema structurării muncii din perspectiva eficienţei organizaţiilor.
- Problema muncii poate fi studiată din mai multe puncte de vedere complementare:
  a) *sociobiologic*, munca este baza legăturii sociale. Munca, din acest punct de vedere, este întemeiată pe schimbul complex de informaţii, afecte şi bunuri dintre indivizi, în cadrul comunităţii.
  b) *cultural*, raţionalitatea proceselor de muncă diferă în timp şi spaţiu. Fiecare civilizaţie şi-a dezvoltat propriile formule de muncă, în funcţie de raţionalitatea dominantă a acţiunii sociale în epocă.
  c) *moral*, dezvoltarea societăţii depinde de intensitatea relaţiilor de muncă (Durkheim). Munca este sursa solidarităţii sociale întrucât ea însăşi este posibilă prin şi „produce" relaţionări sociale – fenomen ilustrat prin conceptul de *diviziune socială a muncii*. Relaţia economică este morală numai dacă este întemeiată pe diviziunea funcţională a muncii, în caz contrar produce înstrăinare, fenomen marcat prin prăbuşirea

autorităţii normelor, care este teoretizat prin conceptul de *anomie*.

d) *al conduitei elitelor*, al măsurii în care acestea se află în relaţii compensatorii prin muncă cu restul societăţii (Eminescu). Formula politică care trăieşte pe seama societăţii este numită de Motru *politicianism*, iar elitele care întreţin această stare sunt numite *pătură superpusă* (Eminescu). Pătura superpusă îşi subordonează societatea şi statul printr-un proces de *selecţie negativă* a valorilor. Pentru ca societatea să se dezvolte, elitele vor trebui să facă efortul de a pune în acord organizarea politică cu fondul sufletesc, de aptitudini şi cu nevoile societăţii (Maiorescu, Motru).

e) *politico-economic*, al modului de acumulare al capitalului. Acest aspect este în strânsă legătură cu componenta culturală a muncii. Raţionalitatea capitalului, de care depinde modul de acumulare, este dependentă de sistemele de valori dominante (Weber). Numai acumularea bazată pe raţionalizarea muncii generează dezvoltare, celelalte formule, întemeiate pe speculaţii financiare sau pe jaf, producând subdezvoltare. Societăţile cele mai bogate au ordinea economică şi politică întemeiată pe o astfel de raţionalizare şi ele constituie *centrul sistemului mondial modern* (I. Wallerstein). Din această ultimă perspectivă, lumea este un sistem unic de diviziune internaţională a muncii structurat în centru, semiperiferie şi periferie. Centrul acumulează cele mai noi şi mai puternice tehnologii, reţele bancare şi salarii. Schimburile economice dintre centru şi restul sistemului sunt inechivalente – pentru valori egale remuneraţiile sunt inegale (Gunder Frank). Cele mai afectate

societăţi sunt cele din periferia sistemului. Pentru a ieşi din condiţia de înapoiere elitele societăţilor periferiale vor trebui să îşi asume funcţia de *organizare a muncii* pe baze corporative – organizarea statului pe principiul competenţei profesionale şi al protecţionismului pentru industriile cu cea mai înaltă eficienţă (Manoilescu).

20 Sociologie economică weberiană (I). Categorii ale sociologiei economice: acţiunea economică

Cu privire la categoriile sociologiei economice

Prin «categorii ale sociologiei economice» înţelegem acele noţiuni esenţiale, fundamentale pentru construcţia teoretică ulterioară privitoare la relaţia dintre conduite şi eficienţa economică.

De studiul sistematic al relaţiei dintre conduite (individuale sau colective) şi eficienţa economică se ocupă *sociologia economică*.

În jurul categoriilor şi pe baza lor, vom dispune restul aparatului conceptual definitoriu pentru teoriile weberiene cu privire la acţiunea economică, la capitalism, la birocraţie etc.

În capitolul de faţă ne vom ocupa de categoria acţiunii economice, iar în următoarea de categoriile «capitalismului» şi «birocraţiei».

Definiţiile categoriei de acţiune economică.

I. Vom spune că ***acţiunea este „orientată economic*** atât timp cât, conform înţelesului ei subiectiv atribuit, respectiva acţiune este **direcţionată către satisfacerea dorinţei pentru «utilităţi».**" (cf. Weber, vol.I, p.63)

II. ***„Acţiunea economică"*** **reprezintă orice exercitare paşnică a controlului unui actor asupra resurselor**, control orientat în primul rând către scopuri economice. (cf. ibidem).

III. ***„Acţiunea economică"*** **reprezintă, deci, o activitate conştientă**, care ţine seama în primul rând de considerente economice. Trebuie să fie conştientă întrucât ceea ce contează nu este atât necesitatea obiectivă de a avea activitate economică, cât conştiinţa respectivei necesităţi. (cf. idem, p. 64).

IV. Se cuvine să adăugăm faptul că putem vorbi despre acţiunea economică numai în cazul în care **satisfacerea dorinţelor, necesităţilor, depinde, la nivelul judecăţii actorului, de resurse limitate.** (Weber, vol.I, p.359)

Acţiunea economică şi acţiunea socială

Acţiunea economică este o specie de acţiune socială, orientată cu precădere către utilităţi, cum am văzut mai înainte.

Ce este *acţiunea socială*?

> ***„Vorbim despre «acţiune» în măsura în care actorul individual ataşează un înţeles subiectiv comportamentului său … Acţiunea este «socială» în măsura în care înţelesul său***

subiectiv ia în considerare comportamentul celorlalţi ... *(Weber, vol.I, p.4),*

unde «înţelesul» se referă la un actor sau la o pluralitate de actori concreţi, sau, pe de altă parte, la un înţeles subiectiv ideal-tipic al unui actor-actori în cadrul unei acţiuni ideal-tipice (teoretic construită).

„Acţiunea socială, ca orice fel de acţiune, poate fi orientată în patru feluri:

1. *instrumental raţional ... determinată de aşteptările faţă de evoluţia obiectelor înconjurătoare şi a comportamentelor altor fiinţe umane; aceste aşteptări sunt folosite drept «condiţii» sau «mijloace» pentru realizarea scopurilor raţional calculate [s.n.] ale actorului;*
2. *raţional de valoare ... determinată de către credinţa într-o valoare supremă de tip etic, estetic, religios sau de altă natură, independent de probabilitatea obţinerii succesului;*
3. *afectiv (în special emoţional), determinată de către afectele şi stările specifice actorului;*
4. *tradiţional, adică determinată de către obiceiuri bine înrădăcinate." (Weber, 1978, vol.I, p.24).*

Din definiţia acţiunii sociale înţelegem că acţiunea economică poate să aibă componenta socială mult diminuată, chiar dacă este foarte eficientă economic. Ne referim aici la cazurile în care actorul ia în calcul existenţa *celuilalt* doar pentru a-l exploata la maximum.

Acţiunea economică poate fi neutră din punct de vedere moral, ceea ce este echivalent cu a fi *a*morală.

Am avut aici în vedere ideea durkheimistă asupra problemei, după care este *moral* tot ce contribuie la solidaritatea socială:

„Putem deci spune că, în general, caracteristica regulilor morale este aceea că ele enunţă

condiţiile fundamentale ale solidarităţii sociale. ... ***Este*** **moral** ... ***tot ceea ce este sursă a*** **solidarităţii** *..." (Durkheim, 1922, p.393, 394, s.n.)*

Acţiunea economică şi acţiunea politică

Problema moralităţii, ca ingredient necesar al acţiunii sociale, capătă un bun înţeles dacă analizăm legăturile dintre acţiunea economică şi acţiunea politică.

Orice acţiune politică orientată raţional posedă şi o direcţionare economică, arată Weber, direcţionare legată de susţinerea acţiunii politice respective.

La fel ca şi acţiunea economică, din momentul în care acţiunea politică încetează să „producă solidaritate", reamintindu-ne raţionamentul durkheimian descris mai sus, vom putea spune că acţiunea politică nu este în mod necesar şi una *morală*.

Cele două tipuri de acţiune, economică şi politică, se întrepătrund. Într-un sistem economic modern – arată Weber, ordinea economică este garantată politic, de către un principiu coercitiv aplicabil la scara generală a societăţii. Principalul actor politic este, precum bănuim, statul şi tot acesta este şi cel mai important garant al ordinii economice, garanţie ce constă, în ultimă instanţă, pe folosirea forţei – arată Weber.

Cercetări recente îl completează însă pe Weber în ceea ce priveşte puterea statului de a garanta ordinea în economie: această putere scade progresiv de la Vest la Est şi de la Nord la Sud – ne referim la emisferele politice. Din acest punct de vedere, statul occidental este în foarte mare măsură un regulator şi garant al ordinii economice, fapt mai puţin sau foarte puţin vizibil în

restul lumii, unde ideea de stat reprezintă mai mult sau mai puţin un aparat de faţadă, o jonglerie de interese partizane care îşi subordonează instituţiile statului (vezi literatura pe această temă elaborată de autori precum I. Wallerstein, A.G. Frank, A. O. Hirschman, dar şi M. Eminescu, T. Maiorescu, C. D. Gherea, şi autori recenţi precum I. Bădescu).

În ceea ce priveşte acţiunea politică: acţiunea socială devine *politic orientată* dacă urmăreşte distribuirea puterilor legate de guvernare. (cf. Weber, vol.I, p.54)

Acţiunea economică: conceptele de economie, întreprindere, utilitate. Categoria de ordine

Revenim la categoria de acţiune socială, amintindu-ne că în strânsă corelaţie cu ea am întâlnit concepte precum acela de *utilitate*; de asemenea, în aceeaşi sferă de cuprindere vom puncta şi alte concepte precum acelea de *economie*, de *întreprindere*.

Aceste trei concepte reprezintă în fapt forme pe care realitatea socială, le poate lua. La rândul lor, acestea nu sunt altceva decât variante, stări ale *ordinii*, concept extrem de important în sociologie de la Weber încoace. Acţiunea, în oricare din formele sale mai mult sau puţin înrudite, capătă în anumite condiţii o structură «ordonată», în funcţie de orientarea acţiunii respective. Avem astfel: ordine economică, ordine de status, ordine politică.

Categoria de ordine. Validitate şi legitimitate

Ordinea, după cum ne amintim[38], se referă la un numitor comun structurant al subiectivităţilor, la percepţia comună asupra celor mai importante elemente ale realităţii sociale, fapt ce face posibilă coeziunea socială:

> ***„Numai atunci când conduita este, în general, orientată după nişte 'maxime' identificabile vom putea spune că o relaţie socială are un conţinut numit ordine"****. (Weber, vol.I, p.31, s.n.)*

Este interesant de remarcat că Weber dezvoltă conceptul accentuând caracterul dinamic al categoriei de ordine: ordinea este validă numai atunci când conduita este în mod real orientată către un set de maxime-precepte general recunoscute, orientare privită drept obligatorie sau exemplară de către actor (cf. Weber, vol.I, p.31).

Legitimitatea ordinii se referă tocmai la recunoaşterea de către membrii societăţii a validităţii sale. Ordinea percepută drept *nelegitimă* spunem că „nu are sprijin popular". Cunoaşterea mecanismelor legitimităţii este de mare utilitate pentru înţelegerea aşa numitei probleme a „stabilităţii societăţilor".

> ***„Actorii pot recunoaşte*** **legitimitatea** ***unei ordini în virtutea:***
>
> *a)* tradiţiei*: valid este ceea ce a fost dintotdeauna;*
>
> *b)* afectului [carismei], *în special a* credinţei *emoţionale: valid este ceea ce se arată ca noutate sau ceea ce este exemplar;*
>
> *c)* credinţei raţională de valoare*: valid este ceea ce a fost demonstrat ca fiind absolut;*
>
> *d)* întemeierii *pe ceea ce se crede a fi* legal.

---

[38] Vezi capitolul 7, **Societate şi structură socială**

Întemeierea legală *poate fi luată în considerare pentru că:*

a) decurge dintr-o înţelegere mutuală voluntară a părţilor interesate.

b) este impusă de către o autoritate despre care se crede că este legitimă şi de aceea este luată în considerare cu supunere." (Weber, 1978, p.36, s.n.)

Am putea reveni la ideea de moralitate de la Durkheim, subliniind că, de fapt, ordinea weberiană, ca numitor comun principal al subiectivităţilor, trebuie să fie garantată moral. Ordinea încetează să mai fie morală atunci când subiectivităţile nu se mai pot orienta după un set comun de valori fundamentale. Ordinea încetează a mai fi validă, adică în funcţiune, din momentul în care devine *a*morală[39]. Această stare degradată a ordinii se mai numeşte şi *ordine nelegitimă.*

Tipuri de ordine. Ordine economică, ordine de status, ordine politică

Conceptul de ***ordine economică*** **se referă la „distribuirea controlului asupra bunurilor şi serviciilor, distribuirea rezultată pentru fiecare caz în parte din cântărirea consensuală a intereselor**; mai mult, conceptul se referă la modalitatea în care bunurile şi serviciile sunt întrebuinţate conform cu distribuţia de puteri aferentă, distribuţie bazată pe o recunoaştere de facto." (Weber, vol.I, p.312)

---

[39] *A*morală, adică neutră moral. Lipsa de sensibilitate faţă de valorile morale este însă strâns înrudită cu starea de *i*moralitate, când valorile comune, ce stau la baza ordinii *morale* sunt desconsiderate şi chiar batjocorite.

Distribuirea controlului asupra *utilităţilor* depinde într-o măsură semnificativă de modul în care în societate se dezvoltă structura de status.

Ordinea economică este influenţată de către **distribuţia prestigiului în societate, adică de *ordinea de status*.** În societăţile în care stratificarea de status predomină – ca mod de ordonare socială – piaţa, ca principiu economic, este serios perturbată şi, odată cu ea, progresul economic. Aceasta pentru că relaţia de schimb pentru a fi eficientă trebuie să se deruleze în concordanţă cu valoarea comercială a bunurilor dată de utilitatea lor. Din clipa în care peste valoarea utilă a bunurilor se suprapune „greutatea" altor atribute posibile, cum ar fi prestigiul sau capacitatea de influenţă asupra altor grupuri, persoane sau societăţi, ordinea socială capătă caracter de status.

> **„«Ordinea de status» *desemnează maniera în care prestigiul este distribuit în societate între diverse grupuri."*** *(Weber, vol. II, p.927)*

Distingem, aşadar, acel tip de structură socială în care schimbul economic este condiţionat de prestigiu şi de influenţa politică ceea ce o situează în afara unui principiu esenţial al capitalismului modern: impersonalitatea tranzacţiei. ***Piaţa* se întemeiază pe relaţii de schimb impersonale, intermediate de monedă şi bazate pe forţa valorilor acoperite în monedă** – condiţie a raţionalităţii actului economic, în general (vezi mai jos conceptul de *piaţă* şi cel de *capitalism*).

Trebuie remarcat faptul că emanciparea acţiunii economice de sub imperiul structurii de status este concomitentă cu apariţia şi întărirea statului modern. Statul modern are nevoie de un mecanism puternic spre a se

afirma în competiţia internaţională pentru resurse şi bunăstare, acest mecanism nefiind altul decât *piaţa.* Astfel s-au întărit atitudinile orientate spre *profit* graţie raţionalizării întreprinderii faţă de orientările centrate pe satisfacerea imediată a interesului imediat – spre *beneficiu*.

Pe de altă parte, acţiunea politică influenţează direct acţiunea socială şi chiar acţiunea economică. ***Ordinea politică*** **se referă la distribuirea puterilor în societate conform cu ierarhia în structura socială a societăţii.** Înţelegem că, dacă societatea este structurată preponderent pe axa prestigiului, ordinea politică va fi şi ea întemeiată pe ierarhia consumului şi a privilegiului (ordinea de status), şi nu pe scala aptitudinilor şi serviciilor aduse societăţii.

În funcţie de legăturile ce se stabilesc între ordinea economică şi celelalte două ordini – politică şi de status, ordinea economică poate fi sau nu raţională, fiind în mare măsură dependentă de factori extraeconomici. Ordinea economică poate deveni chiar anacronică şi nelegitimă, imorală, dacă principiile care o guvernează sunt impuse, iar nu recunoscute de societate ca bază comună de orientare a acţiunii. Mixtura dintre piaţă şi status generează, în *societăţile moderne*, imoralitate politică. Morala, baza legitimităţii, este dată de acordul subiectivităţilor în societate şi nu trebuie să fie neapărat raţional constituită, având în vedere variantele de legitimitate pe care se poate întemeia ordinea (după cum vom vedea în capitolul următor, legitimitatea poate fi întemeiată pe autoritatea carismatică, tradiţională sau raţională). De asemenea, acţiunea socială poate fi orientată şi altfel decât raţional, respectiv raţional în valoare, tradiţional sau afectiv (cf. Weber, vol.I, p.215, respectiv p.24-25).

Conceptele de economie, întreprindere, utilitate

După ce am abordat contextul teoretic general al categoriei de acţiune economică, putem să înţelegem mai uşor acum că activitatea economică nu poate exista în sine, ca determinant «extrasocial» al societăţii. „Desfăşurarea" acţiunilor economice se încadrează într-un proces social mult mai larg, numit *acţiune socială*.

Prin ***economie*, Max Weber înţelege o acţiune economică autocefal (autonom) structurată** (Weber, vol.I, p. 63). Reamintim că prin *acţiune economică* Weber înţelege acea acţiune orientată către satisfacerea nevoii de *utilităţi*.

***Întreprinderea* reprezintă, în accepţiunea lui Weber, un „sistem organizat de acţiune economică continuă"** (Weber, vol.I, p. 63); o **acţiune autonomă „capabilă să fie orientată spre raţionalizarea capitalului** – «capital accounting»." (Weber, vol.I, p.91). Întreprinderea este o „organizaţie autocefalic ordonată".

> Spunem că o organizaţie este *autocefalic ordonată* atunci când structura ei internă este autonom constituită, iar organele ei de guvernare sunt desemnate din cadrul aceleaşi structuri interne autonome. (Weber, vol.I, p.50)

> *Dincolo de aceste aspecte generale,* **întreprinderea** *„este o categorie tehnică ce se referă la continuitatea interdependenţelor dintre anumite tipuri de servicii, între ele însele şi cu mijloacele de producţie. Opusul conceptului [de întreprindere] îl reprezintă fie acţiunea intermitentă, fie acţiunea care este în sine discontinuă (cum este cazul unei gospodării domestice)"» (Weber, vol.I, p.116).*

Noţiunea de *întreprindere* («establishment» sau «enterprise») poate fi înţeleasă în sine, în înţelesul tehnic de clădiri cu echipamentele şi procesul muncii aferente, la care se adaugă sectorul de conducere – sector ce poate fi autonom sau nu – sau poate avea o întrebuinţare lărgită, aceea de *întreprindere profitabilă* («profit-making enterprise/establishment») atunci când firma – ca activitate economică orientată spre profit – coincide cu unitatea de producţie.

Ajungem aici la necesitatea clarificării distincţiei dintre acţiunea economică şi *tehnologie.*
Acţiunea economică este esenţial şi constant orientată către un scop. ***Tehnologia*** **se referă la utilizarea unor mijloace în raport cu un scop.** ***Raţionalitatea tehnologică*** **nu este interesată de utilitatea economică**, de utilitatea produsului pe care îl descoperă sau îl fabrică, ci de progresul tehnico-ştiinţific. Preocuparea pentru utilitate şi raţionalitatea aferentă sunt specifice acţiunii economice.

Utilitatea, utilităţile**, se referă la avantajele concrete şi specifice, reale sau imaginare ale unor oportunităţi oarecare, oportunităţi ce devin obiecte tranzacţionabile în raport cu prezentul sau cu viitorul**. (cf. Weber, vol.I, p.68). La rândul lor, utilităţile pot fi «bunuri» sau «servicii».

Bunurile **sunt acele utilităţi** ***ne*****animate uman, iar** ***serviciile*** **sunt utilităţile reprezentate de o activitate directă omenească, animate**. (cf. Weber, vol.I, p.68)

Activitatea economică îşi poate genera singură scopuri, după logica *utilităţilor*. «Filosofia» mânuirii, procurării, gestionării utilităţilor poate depăşi cadrul acţiunii sociale.

Cu privire la raţionalitatea acţiunii economice. Distincţia categorică între satisfacţie şi profit. Piaţa.

Acţiunea economică devine raţională, atunci când este instrumental orientată, când există o planificare deliberată a orientării spre utilităţi (cf. Weber, vol.I, p.63).

Raţionalitatea instrumentală este, după cum am aflat deja, una dintre cele patru tipuri de *orientare a acţiunii sociale*, alături de cea *raţională în valoare*, *tradiţională* şi *afectivă*.

Fără raţionalitate instrumentală nu putem vorbi despre *piaţă,* adică despre economia modernă, întrucât doar acţiunea economică modernă utilizează piaţa ca mecanism al schimbului şi al validării valorii utilităţilor. Pe de altă parte, statul este cel ce garantează juridic libertatea şi raţionalitatea mecanismelor de piaţă. Economia de piaţă presupune posibilitatea *controlului* actorului social asupra resurselor şi operaţiilor. Totodată, economia de piaţă presupune *impersonalitatea* tranzacţiilor. Toate acestea nu pot fi garantate decât de un agent echilibrat şi puternic – statul.

Pentru a înţelege mai bine problema pieţei, se cuvine să reluăm ***definiţia raţionalităţii instrumentale*: acţiunea socială este instrumental-raţional orientată dacă este „determinată de aşteptări cu privire la comportamentul obiectelor sau indivizilor din mediul înconjurător; aceste aşteptări sunt utilizate ca şi «condiţii» sau ca «mijloace» pentru realizarea scopurilor raţional calculate ale actorului."** (Weber, vol.I, p.24).

Prin ***situaţie de piaţă*** **Weber înţelege toate oportunităţile de schimb contra bani ale unui obiect**

de schimb; respectivele oportunităţi sunt cunoscute de către actorii de pe piaţă, care se folosesc de aceste date în lupta pentru un preţ competitiv (cf. Weber, vol.I, p. 82).

Schimbul nu este, precum putem deja bănui, obligatoriu raţional. Schimbul pe piaţa economică poate fi iraţional atunci când serveşte exclusiv interese de consum, satisfacerea dorinţelor personale ale actorului şi nu îmbunătăţirea situaţiei de piaţă a întreprinderii.
Deci, ***schimbul este raţional*** **numai atunci când acţiunea economică orientată spre profit are ca scop îmbunătăţirea situaţiei de pe piaţă a întreprinderii.**

Prin *profit* se înţelege activitatea orientată spre achiziţionarea de oportunităţi noi de control asupra bunurilor. Activitatea axată pe profit este economică atât timp cât se desfăşoară prin mijloace paşnice (cf. Weber, vol.I, p.90-91).

Profitabilitatea **se referă la calculul raportului dintre profituri şi pierderi**, calculabilitatea fiind o caracteristică de bază a capitalismului modern, a raţionalităţii economice.

> *Astfel, schimbul este raţional posibil „numai atunci când ambele părţi se aşteaptă să profite de pe urma lui, sau, atunci când una dintre părţi cedează în conformitate cu interesele sale sau datorită puterii mai mari a partenerului de schimb." (Weber, vol.I, p.72)*

După acest excurs cu privire la legătura dintre raţionalitatea instrumentală şi acţiunea economică este necesar să precizăm că acţiunea raţional-instrumentală nu este numai cea de tip economic. Orice altă acţiune,

inclusiv acţiunea politică, poate avea orientare raţional-instrumentală.

Concluzii

- *Acţiunea economică* este o specie a *acţiunii sociale*.
- Acţiunea socială poate fi orientată *raţional instrumental* – prin calcul şi predicţie, *raţional în valoare* – prin credinţa în valori supreme, *după tradiţie* – prin puterea unor obiceiuri şi cutume, *afectiv* – după stările emoţionale.
- Am observat până acum că în jurul categoriei de acţiune economică gravitează o serie de concepte importante precum cele de economie, raţionalitate economică, întreprindere, utilitate, profit, piaţă etc.; cu ajutorul acestor concepte am încercat să identificăm modalităţile de orientare spre *utilităţi* a acţiunii sociale în condiţiile în care resursele sunt limitate sau sunt percepute astfel - aceasta fiind definiţia prescurtată a acţiunii economice. Scopul activităţii economice este, în linii mari, acela de a achiziţiona noi avantaje, reale sau imaginare, cu valoare pentru prezent sau viitor – aceste avantaje numindu-le *utilităţi*.
- Orientarea activităţii economice spre raţionalizarea capitalului ne defineşte conceptul de *întreprindere*.
- Pentru a „ajunge" la respectivele avantaje, întreprinderea economică sau actorul pot avea un comportament mai mult sau mai puţin raţional, acţiunea economică putând fi raţională sau iraţională. Vorbim de *orientare raţională* (*raţionalitate instrumentală*) atunci când acţiunea economică este orientată spre profit, şi despre *orientare iraţională* a acţiunii economice

atunci când aceasta este precumpănitor orientată spre satisfacerea dorinţelor-nevoilor personale.

- Noţiunea de *profit* se referă la noile posibilităţi de control asupra resurselor şi utilităţilor deţinute de către actor în mediul economic de interes şi, în ultimă instanţă, la întărirea situaţiei *întreprinderii* pe piaţă, ca mijloc de realizare a profitului.
- *Piaţa* modernă este un mecanism esenţial al capitalismului modern. Nu numai că piaţa este locul formării preţurilor, dar este şi aria în care se desfăşoară competiţia pentru controlul resurselor. Pentru a avea un grad cât mai ridicat de raţionalitate economică, piaţa trebuie protejată de imixtiunile intereselor care se legitimează prin prestigiu (ordinea de status) şi nu prin competenţă. Libertatea raţionalităţii instrumentale este asigurată în societăţile moderne de către *stat*.
- De asemenea, am punctat interdependenţa dintre ordinea economică şi alte tipuri de ordine, precum *ordinea socială*, ajungând la concluzia că raţionalitatea ordinii economice – raţionalitatea distribuţiei controlului asupra utilităţilor – depinde în mare măsură de tipul structurării sociale (ordine bazată pe status sau pe competenţă profesională, pe prestigiu sau pe raţionalitate instrumentală).
- *Legitimitatea* sau recunoaşterea ordinii sociale, poate avea loc în virtutea tradiţiei, carismei, credinţei sau legalităţii.
- Totodată, am subliniat caracterul subiectiv şi intersubiectiv al categoriei de *ordine* – fără a intra în psihologia fenomenului, întărind doar dimensiunea colectivă a subiectivităţii prin aceea că, în general, *ordinea* se referă la un acord al intersubiectivităţilor.

21 Sociologie economică weberiană (II) şi tipologia capitalismului (Wallerstein)

Capitalismul este mai mult decât economie

Capitalismul nu se reduce doar la aspectul său economic, nu este doar *ordine economică*. Categoria de capitalism se referă şi la un tip de civilizaţie, la un mod de structurare a societăţilor, atât în plan mental cât şi la nivelul obiectivării acestuia în cultură, economie etc.

Capitalismul nu se confundă nici cu noţiunea de *sistem economic modern* (vezi Călin Anastasiu, conceptul de *capitalism* în **Dicţionar de sociologie**, p.80-84) din următoarele motive:

a) capitalismul în variante ale elementelor sale şi în diferite grade de raţionalizare are o existenţă multiseculară;
b) capitalismul, precum deja am arătat, nu este exclusiv un fenomen economic, ci şi un mod de a fi al societăţilor, este un fapt de civilizaţie.

Categoria de capitalism

- ***Capitalismul* este acţiunea economică orientată spre profit.**
- Orientarea spre profit nu este neapărat raţională.

- Capitalismul este modern atunci când acţiunea economică este raţional orientată spre profit.

Weber nu ne oferă o definiţie ca atare pentru conceptul de *capitalism*. El este mai concret în ceea ce priveşte *capitalismul modern*.
Weber ne permite însă să deducem înţelesul categoriei de capitalism atunci când, de pildă, prezintă etapele evoluţiei societăţii „spre capitalism", sau atunci când delimitează autoritatea de factură feudală-tradiţională faţă de cea raţională, birocratică.

Deci, vorbim de *capitalism* atunci când resorturile legitimităţii încep să se emancipeze de ierarhia bazată pe prestigiu şi tradiţie, orientându-se spre autoritatea bazată pe *cunoaşterea practică* şi spre ierarhia socială întemeiată pe *posesiunea utilităţilor* şi mai puţin pe aceea a prestigiului. Acest fapt îngăduie apariţia şi amplificarea tranzacţiilor de piaţă, folosind tot mai mult ca mijloc de plată banii. De asemenea, capitalismul presupune raţionalizarea treptată a mijloacelor de producţie, care devin astfel *capital*, adică bunuri care au ca finalitate profitul obţinut prin intermediul producţiei şi mai puţin prestigiul în ierarhia socială.

Capitalismul politic şi capitalismul modern. Tipurile de orientare spre profit

În capitolul precedent am introdus noţiunea de *profit* în legătură cu orientarea raţională a acţiunii economice. Orientarea actorului social (a întreprinderii) spre profit este îndreptată în capitalismul modern spre întărirea poziţiei instrumentului muncii (întreprinderii) pe piaţă (Weber, vol.I, p.99), în opoziţie cu orientarea de tip achizitiv, care deturnează acţiunea economică spre

satisfacerea dorinţelor-nevoilor personale (cf. Weber, vol.I, p. 73, 98-99).

Weber aprofundează chestiunea şi dezvoltă o tipologie a capitalismului în funcţie de orientarea spre *profit*. Avem astfel '*politically oriented capitalism*', ceea ce numim *capitalism politic*, capitalism în general şi *capitalism modern.*

Dintre toate tipurile de capitalism doar cel modern este considerat de Weber raţional din punct de vedere economic, ceea ce este tot una cu a spune că orientarea spre profit nu generează obligatoriu raţionalitate.

> Această concluzie este foarte importantă pentru că ne ajută să înţelegem că privatizarea nu poate fi o soluţie în sine pentru ieşirea României din tranziţie, aceasta putând fi foarte bine, cum s-a dovedit cu prisosinţă deja, o cale deschisă capitalismului prădalnic – specie a capitalismului politic.

Iată mai jos cele şase tipuri posibile de orientare spre profit, după Weber:

I. Când profitul se obţine printr-o activitate continuă de vânzare-cumpărare pe piaţă, în condiţiile unei pieţe relativ neconstrânse (acest fenomen social este identificat de către Weber cu *comerţul*). Un alt tip posibil este acela care descrie situaţiile în care profitul se obţine printr-o activitate continuu productivă în întreprinderi, în condiţiile unui proces de raţionalizare a capitalului.
II. O altă cale este aceea dată de operaţii financiar-speculative diverse precum cele legate de corpurile politice şi promovarea de noi

întreprinderi prin vânzarea de garanţii sau prin cele orientate spre aranjarea convenabilă şi profitabilă a situaţiilor de piaţă (cf. Weber, vol.I, p.165).

Aceste două tipuri de orientare spre profit se referă la *capitalismul vest-european*, de tip *modern*, dezvoltat începând cu secolul al XVI-lea pe baza unui proces unic care a început ca raţionalitate de valoare (etica protestantă) şi s-a metamorfozat într-o puternică *raţionalitate instrumentală.* (vezi Weber, vol.I, p.479).

Următoarele patru tipuri de orientare spre profit aparţin capitalismului în general, oriunde în timp şi spaţiu, ori de câte ori tranzacţiile în monedă au putut avea loc; menţionăm însă că tipurile IV, V, VI se referă cu precădere la *capitalismul politic*, o formă slab raţionalizată de capitalism, care are chiar accente *prădalnice* în raport cu societatea.

Avem acţiune economică de tip capitalist, în general,

III. când orientarea spre profit are loc prin *speculaţii financiare*, valutare sau prin extinderea a creditului.

Vorbim de *capitalism politic* atunci când orientarea spre profit are loc prin:

IV. Prelevări prădalnice coordonate dinspre sfera politicului.
V. Afaceri garantate politic în situaţii de dominaţie prin forţă.
VI. Tranzacţii neobişnuite cu structuri politice. (cf. Weber, vol.I, p.165)

Observăm în aceste ultime tipuri de orientare spre profit, implicarea evidentă şi accentuată a politicului în acţiunea economică, de unde şi doza ridicată de iraţionalitate a acestui tip de capitalism în raport cu mecanismele de piaţă. Politicul, prin jocul intereselor, estompează până la anulare posibilităţile de calcul şi de predicţie ale actorilor implicaţi în mecanismul accesului la resurse şi la utilităţi, distorsionând serios caracterul impersonal al valorizării acestora pe piaţă. Principalele elemente de distorsiune introduse de factorul politic în mecanismul economic sunt dependenţa personală şi acţiunea la comandă – ne amintim că ordinea politică se referă la dinamica şi distribuţia puterilor în societate (vezi capitolul precedent).

Sintetizând demersul său cu privire la conceptul de *capitalism modern*, Weber arată că:

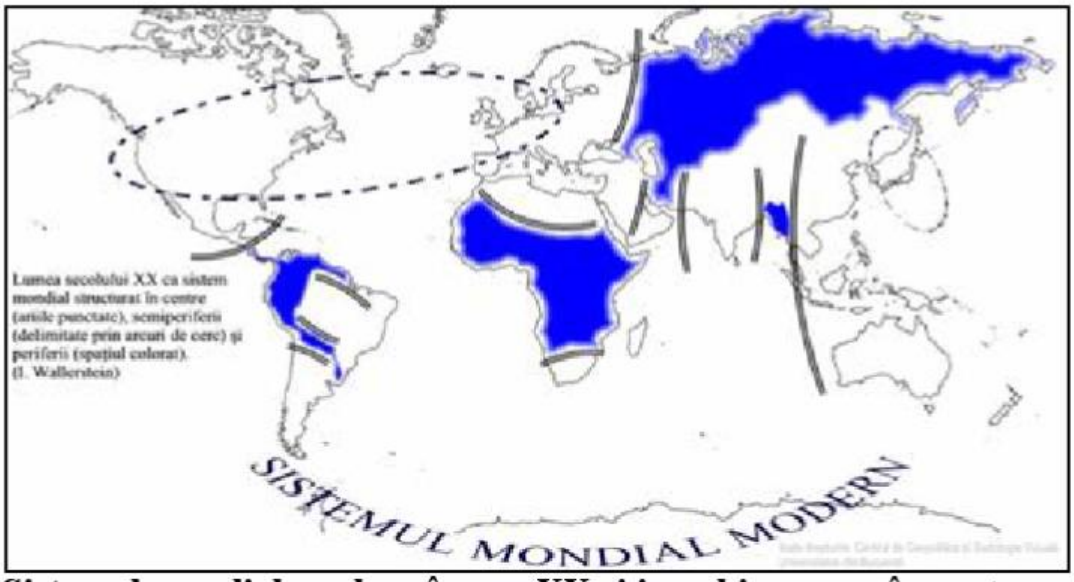
> *„Doar în lumea occidentală există întreprinderi capitaliste* organizate raţional*, ce posedă* capital fix, muncă liberă [salariată], specializarea raţională şi combinarea funcţiilor*, [doar acolo] întâlnim distribuirea funcţiilor productive pe baza întreprinderilor capitaliste, relaţionate într-o economie de piaţă." (Weber, vol.I, p. 165, s.n.).*

La acestea trebuie adăugat că doar în cadrul capitalismului modern (apărut exclusiv în Occident) operaţiile financiare sunt realizate prin intermediul structurilor specializate ale **întreprinderii de afaceri raţional organizată**, doar în cadrul capitalismului modern putem vorbi despre **producţia organizată raţional** şi despre spiritul întreprinzător axate pe **raţionalizarea muncii**, ca bază a comerţului şi pentru alte activităţi economice. Această precizare este extrem de importantă pentru înţelegerea succesului capitalismului modern: la baza comerţului stă

întreprinderea productivă organizată raţional. Comerţul însuşi este organizat raţional, împreună cu creditul.

Din punct de vedere istoric, capitalismul modern apare odată, sau aproximativ odată, cu maşinismul industrial. Menţionăm însă că Weber nu stabileşte o legătură directă între modernitatea capitalismului occidental şi apariţia maşinismului. ***Capitalismul* este *modern* în sensul raţionalităţii sale avansate, raţionalitate care se referă la fundamentarea actului economic pe planificarea (calculabilitatea) cât mai riguroasă.**

Tipologia capitalismului (Weber)



Sistemul mondial modern în sec. XX şi ierarhizarea sa în *centru* (cercul întrerupt), *semiperiferie* (delimitate de arcurile de cerc) şi *periferie* (colorate), după Wallerstein.

Civilizaţia centrată pe capital cunoaşte două tipuri majore de raportare la profit: capitalismul modern (sau raţional) şi capitalismul politic (sau de pradă). Aspectul diferenţiator dintre cele două tipuri de capital este *raţionalitatea.*

.

Ce este raţionalitatea?

Raţionalitatea este capacitatea de a face distincţia dintre scopuri şi mijloace. În cazul capitalismului modern, ocupaţiile care prin excelenţă monitorizează aceste "diferenţieri" sunt contabilitatea şi managementul întreprinderii.

Capitalismul este centrat în diferite proporţii pe muncă, eficienţa capitalului, profit, resursa umană şi progres tehnologic.

Capitalism modern	Capitalism politic (de pradă)
Raţionalizarea muncii prin: Dezvoltarea resursei umane. Dezvoltarea tehnologică. Diviziunea muncii între patronat, management, muncitori. De mersul întreprinderii se ocupă managementul în mod autonom (autonomia – condiţia profesionalismului). Profitul se obţine *prin intermediul întreprinderii*, prin mai buna situare a întreprinderii la **bursă**. Întreprinderea este organizată raţional, pe baza ierarhiei competenţelor. Remuneraţia este în acord cu funcţia şi competenţa. **Premisele dezvoltării capitalismului modern sunt:** Mental special al elitelor (credinţa centrată pe muncă, valori necentrate pe consum individual) Piaţa internă dezvoltată Ocupaţiile capitaliste dezvoltă putere de cumpărare Puterea de cumpărare impune o creştere constantă a concurenţei	Este centrat pe câştigul personal direct şi imediat, prin orice mijloace. Întreprinderea este un mijloc ca oricare altul pentru atingerea acestui scop. Nu se respectivă diviziunea muncii, în întreprindere şi în mecanismul economic se poate interveni politic şi prin alte mijloace (corupţie). Întreprinderea poate fi lichidată uşor în raport cu interesele imediate de consum ale proprietarului. Remuneraţia este în acord cu poziţia deţinută, nu în raport cu *funcţionalitatea* acesteia, cu *competenţele* asociate. Comportamentul elitelor este unul speculativ. Bursa are un rol marginal iar forţa de muncă este dispensabilă (ca şi întreprinderea) În consecinţă, întreprinderea nu dezvoltă şi nu implementează noi tehnologii decât ca excepţie. Piaţa internă este foarte slabă.

În absenţa concurenţei de pe piaţa internă nu există stimulent pentru dezvoltare tehnologică şi respectul faţă de om, ca muncitor (managementul resurselor umane)	Economia este subdezvoltată şi, de regulă *orientată către export*.

Tipologia capitalismului - Sistemul mondial modern (Wallerstein)

Sistemul mondial modern, sistem capitalist, a luat naştere în secolului al XVI-lea (I. Wallerstein).
Sistemul mondial este format din *centru* şi, în raport cu acesta, , din *semiperiferii* şi *periferii* care interacţionează pe o scală a subordonării, într-un sistem de organizare raţională a muncii la scară globală.
Raţionalitatea sistemului poate deveni iraţionalitate în special în periferia sistemului, ea este utilă în special în raport cu logica centrului sistemului.
Sistemul mondial este acel mod de ordonare a lumii prin integrarea spaţiilor într-un singur mecanism de piaţă.
Piaţa mondială funcţionează după principiul eficienţei capitalului în raport cu interesele centrului. Sistemul mondial modern este o consecinţă a unificării pieţelor şi a centralizării diviziunii muncii.
Comunităţile şi societăţile naţionale orbitează unele în jurul altora în funcţie de locul pe care îl ocupă în *ierarhia diviziunii internaţionale a muncii*.
Sistemul mondial modern, cristalizat odată cu marile modificări culturale din secolul al XVI-lea şi cu începutul industrialismului din secolul următor, este caracterizat printr-o *diviziune unică a muncii* şi o pluralitate de actori politici (statele naţionale).

- *Centrul* sistemului posedă cele mai înalte tehnologii şi salarii, are forţa bancară dominantă,

- *semiperiferia* constă din societăţi decăzute din condiţia de centru sau candidate la poziţia dominantă, având o putere tehnologică şi o piaţă internă semnificativă, însă insuficient de dezvoltată pentru a hotărî asupra principalelor tendinţe politice şi economice, iar
- *periferiile* compun societăţile *salahorizate*, unde munca este constant subremunerată şi supraexploatată, unde activităţile de export, oricât de dezvoltate, nu produc dezvoltare şi unde activităţile sociale sunt puternic dependente de un sector exportator monocolor, dimpreună cu o viaţă politică agitată şi controlată de diverse grupuscule şi clici.

Capitalismul modern, statul naţional şi democraţia

Referindu-ne la cele două tipuri de ordine – economică şi politică – nu am punctat până acum decât ideea conform căreia imixtiunea politicului în acţiunea economică generează, în principiu, iraţionalitate economică. Vom încerca să dezvoltăm această idee.

Din punct de vedere istoric, evoluţia capitalismului modern este oarecum simultană cu alte două procese europene: naşterea statului naţional şi făurirea democraţiilor moderne.

În ceea ce priveşte statul naţional, Weber enunţă importanţa rolului de regulator şi de garant al statului în raport cu piaţa – în particular şi în raport cu activitatea economică – în general. (vezi Weber, vol. I şi II, p.335, respectiv 936, 937). Astfel, statul modern restrânge sever sfera relaţiilor sociale întemeiate pe interesul personal, activitatea economică care are ca finalitate directă consumul individual şi autoritatea privilegiului fiind de asemenea cenzurate. Eliminarea acestor puteri

perturbatoare din procesul social – în general şi din cel economic – în particular, are la bază transformarea statului în unicul depozitar al puterii coercitive şi garantul raţionalităţii economice generale. Desigur, arată Weber, nici statul modern nu „scapă" total de plasa jocurilor intereselor personale şi deci, de speculaţiile iraţionale cu puterea, însă caracteristica majoră a autorităţii statului în capitalismul modern este tocmai limitarea intereselor de câştig prin orice mijloace din activitatea economică.

Cele două pârghii prin care ordinea socială este protejată de jocul intereselor personale şi de imixtiunile anormale ale politicului în economie ţin de principiul *democratic* al accesului la putere şi de principiul *birocratic* care stă la baza raţionalizării administraţiei. Desigur, nici unul dintre aceste două principii de ordonare a societăţilor moderne nu este ocolit de pericolul unor mutaţii disfuncţionale, însă ceea ce interesează aici este faptul că, la nivel general - politic, acţiunea economică modernă este protejată de intruziuni dăunătoare raţionalităţii instrumentale prin mecanismul democratic, iar la nivelul întreprinderii şi al administraţiei, de mecanismul birocraţiei moderne.

Revenind la rolul statului în prezervarea raţionalităţii economice Weber adaugă că, din punct de vedere istoric, se poate face asocierea între extinderea gradului de libertate al pieţei, creşterea intensităţii schimburilor economice şi dezvoltarea raţionalităţii regulilor care guvernează piaţa (Weber, vol.I, p.83). Statul este principalul actor ce are interesul să raţionalizeze piaţa, astfel el va fi un factor de putere nu numai în raport cu interesele particulare, cât şi cu cele ale altor state în contextul competiţiei capitaliste mondiale. Istoric, ***statul naţional*** **este formula statală care creşte odată cu**

capitalismul modern, ocrotindu-l şi beneficiind concomitent, de mijloacele de acţiune politică oferite de către acesta (instrumente de factură comercială, bancară, militară, culturală etc.).

Cu privire la rolul *democraţiei* în limitarea iraţionalităţii din ordinea politică, Weber ne arată că aceasta se produce prin restrângerea puterilor oficialului şi a funcţiei sale, pe de o parte, iar pe de altă parte, prin deschiderea accesului la funcţiile în stat pentru toţi cetăţenii.

Astfel, postulatele pe care se întemeiază organizarea democratică a societăţii, care trimit direct la condiţiile raţionalităţii economiei moderne se referă la:

> *„(1) împiedicarea dezvoltării grupurilor închise, de status, la nivelul clasei guvernante ..."*
> *(2) minimalizarea puterilor funcţiei ..." (Weber, vol.II, p.935).*

Raţionalitate şi iraţionalitate. Diviziunea muncii şi inflaţia. Raţionalitate formală şi iraţionalitate

A. Raţionalitatea formală şi raţionalitatea substanţială

Să încercăm să ne apropiem mai mult de una din inadvertenţele majore ale capitalismului modern, anume de contradicţia dintre raţionalitatea formală şi cea substanţială, pe linia de separaţie între raţionalitatea economică şi sistemele de valori individuale, personale.

Precizăm că *raţionalitatea formală* (*formal rationality*) este subsumată acţiunii economice şi se referă la gradul de extindere a calculabilităţii în procesul economic.

Conceptul de *raţionalitate substanţială* (*substantive rationality*), mai dificil de construit teoretic şi de identificat practic cu elementele realităţii, se referă la principiile efective după care actorii acţionează. Acestea nu se limitează doar la aspectele raţionalităţii formale, instrumentale, orientate către scop prin calcul; principiile *substanţiale* ale raţionalităţii sunt întemeiate pe zona profundă a acţiunii omeneşti, pe aşa-numitele scopuri *ultime*, de esenţă etică, religioasă sau de altă natură. (cf. Weber, vol.I, p. 85).

> *„Termenul de* «raţionalitate formală a acţiunii economice» *va fi folosit pentru a desemna măsura în care calculul cantitativ şi organizarea calculată sunt tehnic posibile şi aplicate."* *(Weber, 1978, vol.I, p.85, s.n.)*

> *„«*Raţionalitatea substanţială*» ... reprezintă gradul în care dobândirea bunurilor este funcţie de orientarea economică a acţiunii sociale în concordanţă cu ... criterii ce privesc scopuri supreme, fie ele etice, politice, utilitare, sau hedoniste ..." (Weber, 1978, vol.I, p.85, s.n.)*

Înţelegem astfel că raţionalitatea instrumentală în capitalismul modern este şi un produs de sistem, rezultanta unui mod special de combinare a raţionalităţilor substanţiale la nivelul indivizilor şi comunităţilor. Tensiunile din civilizaţia modernă apar la contactul dintre cele două tipuri de raţionalitate. Raţionalitatea generală a sistemului poate intra oricând în contradicţie cu scopurile indivizilor. Ruptura dintre cele două raţionalităţi generează *nevroze*. Sistemul capitalist, ca ansamblu, încă nu este prea serios afectat de această problemă, datorită rolului predominant pe care îl mai are încă raţionalitatea instrumentală

(economică) la nivelul întreprinderii occidentale. Problemele se manifestă vizibil, deocamdată, la nivelul actorilor individuali. Totuşi, unul dintre semnele că sistemul se apropie de o criză semnificativă nu vine, paradoxal, dinspre economie, ci dinspre instituţiile tradiţionale de tipul familiei care manifestă semne de oboseală evidente (scăderea ratei natalităţii, creşterea divorţialităţii şi ai unor indicatori ai libertinajului social, scăderea ratei nupţialităţii etc.).

B. Diviziunea muncii. Management, muncitori şi patronat.

Revenind la problema diviziunii muncii, Weber arată că aceasta se referă la distincţia dintre management şi lucrătorii propriu-zişi, introducând, criteriul responsabilităţii în delimitarea generală a funcţionalităţilor din întreprindere. Sectorul lucrătorilor propriu-zişi („propriu-zişi", întrucât şi managementul este compus, în fapt, tot din lucrători) este cel ale cărui acţiuni urmează instrucţiunile autorităţii manageriale.

Diviziunea muncii este o realitate socială de mai multe tipuri, însă aici ne vom ocupa de *diviziunea funcţională a muncii*, adică de distribuirea sarcinilor între grupuri în procesul identificării, procesării resurselor (cf. Weber, vol.I, p.114, 128).

Raţionalitatea optimă în întreprindere este asigurată atunci când autoritatea la locul de muncă aparţine managementului şi nu muncitorului, pe de o parte, iar pe de alta, atunci când patronatul nu intervine direct în procesul muncii, lăsând iniţiativa gestiunii întreprinderii corpului managerial. Şi aceasta pentru că între patronat, muncitori şi management, doar acesta din urmă posedă cunoştinţele tehnice necesare pentru gestiunea utilajelor

şi selecţia personalului, are cea mai bună înţelegere a mecanismelor întreprinderii, fiind direct legat de interesele acesteia. Patronatul este interesat, direct, de rentă, de veniturile ce decurg din actul de proprietate asupra întreprinderii. Muncitorii, la rândul lor, sunt interesaţi în mărirea salariilor în paralel cu reducerea efortului de muncă. Dar atât patronatul, cât şi muncitorii obţin venituri prin mijlocirea întreprinderii. Singurul actor social interesat ca atare de mersul întreprinderii este tocmai corpul managerial, acesta având rolul decisiv în raţionalizarea concomitentă a muncii şi a capitalului. Pentru realizarea acestei performanţe se cere o cât mai bună situare a întreprinderii pe piaţă. Cu cât situaţia de pe piaţă este mai bună, cu atât patronatul poate câştiga mai multe dividende, iar muncitorii se pot bucura de salarii mai mari.

Orice apropriere a locului de muncă de către lucrători, arată Weber, conduce la gruparea lor în organizaţii închise, veritabile structuri de status, centrate pe prezervarea şi promovarea *poziţiei lor sociale* şi astfel neinteresate în susţinerea procesului de producţie, cu comportamente stereotipe, refractare la inovaţii.

În ceea ce priveşte raporturile dintre corpul managerial şi proprietar, pentru raţionalitatea procesului economic, este important ca proprietarul să nu intervină direct în derularea acestuia. Autonomia managementului faţă de proprietar este cheia raţionalităţii întreprinderii moderne şi este una dintre condiţiile supravieţuirii acesteia pe piaţă. În caz contrar, atunci când proprietarul are depline puteri în numirea şi funcţionarea managementului şi asupra întreprinderii, aceasta are toate şansele să fie subordonată intereselor şi nevoilor personale ale proprietarului. Mai mult, întreprinderea care cade victimă unor astfel de *interese exterioare* – cum le

denumeşte Weber (*outside interests*), adică acelor interese ce nu au în vedere profitabilitatea întreprinderii pe termen lung, poate fi uşor subordonată unor interese potrivnice – concurente.

C. Inflaţia ca metodă de acumulare

O altă dimensiune a iraţionalităţii în economie şi în societate este aceea care se exprimă prin *inflaţie*.
Inflaţia se referă direct la imixtiunea intereselor de tip personal şi de grup în raţionalitatea mecanismelor de piaţă.

> **„Inflaţia *reprezintă întotdeauna şi în primul rând un mijloc de creştere a puterii de cumpărare pentru anume interese*”.** *(Weber, vol.I, 133).*

Desigur, inflaţia are şi alte aspecte, mai „ortodoxe” în raport cu ceea ce mass media şi chiar ştiinţa economică contemporană ne-au obişnuit, în sensul că acest fenomen se referă şi la aspecte „obiective” precum: balanţa de plăţi, indicele preţurilor de consum, dezechilibre valutare etc. Notăm însă că definiţia weberiană este de o deosebită actualitate în condiţiile sălbăticiei capitalismului care s-a înstăpânit în părţile noastre. Inflaţia, arată Weber, este, într-adevăr expresia unor dezechilibre financiare şi monetare, însă ceea ce punctează Weber pentru prima oară în ştiinţa socială, inclusiv în economie, este faptul că ***inflaţia*** **este în primul rând rezultatul unor grave dezechilibre sociale între interesele dominante ale cercurilor politico-financiare, între acestea şi restul populaţiei**.

Din cele arătate de Weber cu privire la straturile sociale cele mai afectate de inflaţie, reiese cu claritate faptul că **masa populaţiei, care nu are controlul asupra mecanismului speculativ în economie, este cea mai**

afectată de acest procedeu de transfer mascat de bogăţie.

Aspectul sociologic al inflaţiei este evident şi dacă analizăm compoziţia fenomenului, pentru a putea face estimări asupra lui. În acest sens, arată Weber, trebuie să ne concentrăm atenţia asupra urmăririi evoluţiei distribuţiei veniturilor, asupra identificării beneficiarilor principali şi secundari ai transferurilor mascate şi speculative de venituri, precum şi pe modul de folosire al utilităţilor publice, asupra raportului dintre dinamica preţurilor şi producţie etc. (cf. Weber, vol.I, p. 188-189).

Astfel, inflaţia nu este altceva decât transferul fără muncă a veniturilor din societate către pătura celor cu acces la pârghiile mecanismului speculativ. Transferul de venit nefiind productiv avem o masă monetară fără acoperire în bunuri, deci inflaţie.

Suportul birocratic al capitalismului modern. Tipologia autorităţii

Ne amintim de problema raporturilor dintre *democraţie* şi *capitalismul modern*. Limitarea democratică a puterilor în societate este corelată cu un tip special de administraţie: *administraţia birocratică modernă*.

Acest aparat este structurat în aşa fel încât să limiteze puterea *oficiului* – a *funcţiei*, cât şi puterea persoanei. Ca sistem însă, aparatul birocratic are o putere formidabilă nu numai asupra mentalităţilor – prin formalismul, impersonalitatea şi tendinţa de standardizare social-educaţională, ci şi asupra întregului sistem social. Societatea însăşi trăieşte în virtutea sistemului birocratic. Societatea devine astfel o reţea de sisteme, fiecare cu infrastructura sa socială formal-organizaţională numită *birocraţie modernă*: sistemul sanitar, sistemul educaţional, sistemul fiscal, sistemul

militar, sistemul juridic etc., compun elementele vitale ale societăţilor moderne.

Câteva decade după apariţia sociologiei weberiene a organizaţiei formale, birocratice, a apărut o întreagă literatură cu privire la efectele perverse ale sistemelor birocratice, care pot transforma umanitatea într-o masă de *roboţi joviali*, cum arată Wright Mills în **Imaginaţia sociologică** (Ed. Politică, 1975), individul trăind cu iluziile libertăţii politice şi ale pieţei libere într-o lume controlată de marile sisteme birocratice – după cum demonstra şi Galbraith în **Ştiinţa economică şi interesul public** (Ed. Politică, Bucureşti, 1982). Weber însuşi a arătat că birocraţiile pot fi utile societăţii în funcţie de *orientarea* acţională pe care le-o conferă elitele guvernante, de contextul cultural în care funcţionează etc. (Weber, vol. II, p.990).

În general, cu analiza relaţiei dintre capitalism şi birocraţie, Weber a reuşit o sinteză teoretică care rezistă şi astăzi. El este primul sociolog de anvergură care a clarificat relaţia dintre sistemele birocratice şi cele economice, arătând că *„... sistemul capitalist în fazele sale moderne de dezvoltare are nevoie de birocraţie, deşi ambele au surse istorice diferite. Pe de altă parte, capitalismul se constituie în cea mai raţională bază economică pentru administraţia birocratică, îngăduind acesteia să capete cea mai raţională formă, datorită faptului că ... asigură administraţiei resursele băneşti necesare."* (Weber, vol.I, p.224).

În final, se cuvine precizat că formula administrativă modernă de esenţă birocratică, reprezintă obiectivarea unui tip special de *legitimitate*, de tip *raţional-legal*. Autoritatea care funcţionează pe baza aparatului birocratic modern este astfel o *autoritate legală*

întemeiată pe funcţionarea legii, pe *recunoaşterea acesteia* de către societate. *Autoritatea legală*, arată Weber, este fundamentată pe încrederea în regulile raţional constituite şi pe dreptul persoanelor investite cu autoritate de a lua decizii (cf. Weber, vol.I, p. 215).

Pe lângă *autoritatea întemeiată raţional* pe puterea legilor şi a instituţiilor investite legal, Weber precizează că mai există alte două ideal-tipuri de autoritate legitimă, şi anume:

Autoritatea întemeiată pe tradiţie – pe credinţa în caracterul sfânt al unor tradiţii foarte vechi şi în legitimitatea celor ce exercită autoritatea în virtutea acestora (*autoritatea tradiţională*).

Autoritatea întemeiată pe carismă – pe devoţiunea faţă de o persoană investită cu o sanctitate excepţională, cu eroism sau caracter exemplar, şi pe baza normelor sau ordinii revelate sau arătate prin mijlocirea respectivei persoane (*autoritatea carismatică*). (cf. Weber, vol. I, p.215)

Pentru o mai bună distincţie a calităţilor strict personale faţă de cele dobândite prin har şi revelare, adică de esenţă divină, facem distincţia între *carismă* şi *harismă*. Carisma se referă la exemplaritatea datorată puterilor sau darurilor ce ţin de personalitatea persoanei, în timp ce harisma se referă, după cum am arătat deja, la calităţile excepţionale dobândite ca urmare a lucrării Domnului în persoană. Astfel, un om politic poate fi foarte bine carismatic dar amoral – va putea atrage masele în virtutea calităţilor sale prezentate maximal şi atrăgător publicului, fără a fi deci şi harismatic, fără exemplaritate creştină.

Trăsăturile birocraţiei constituie aspectul *formal* al organizaţiilor, faţă de cel *informal* – al inter-subiectivităţilor dinăuntrul structurii acestora.

Iată mai jos caracteristicile formale **clasice** ale organizaţiilor, aşa cum au fost ele postulate de Max Weber (cf. Weber, vol.I, p. 220):

1. Angajaţii sunt liberi ca persoane şi se supun autorităţii numai în legătură cu obligaţiile lor de serviciu, care au un caracter impersonal.
2. Funcţiile sunt foarte clar ierarhizate.
3. Fiecare funcţie are o sferă de competenţă precis şi legal delimitată.
4. Selecţia angajaţilor se face conform cu abilităţile acestora; aceştia sunt numiţi în funcţii, şi nu aleşi.
5. Remuneraţia muncii prestate se face prin salariu, conform cu poziţia în ierarhie şi cu responsabilităţile aferente.
6. Slujba în cadrul organizaţiei este unica sursă de venit sau, cel puţin, deţine cea mai importantă pondere în veniturile personale.
7. Angajaţii au deschisă posibilitatea unei cariere în cadrul organizaţiei. Promovarea în ierarhia acesteia depinde de aprecierea superiorilor.
8. Membrii organizaţiei sunt supuşi unei discipline şi unui control stricte cu privire la conduita lor în raport cu poziţia (funcţia) ce o deţin.

Administraţia birocratică modernă, caracterizată mai sus, posedă elemente deosebit de utile necesităţilor de raţionalizare ale capitalismului modern: precizie în execuţie, disciplină, rezistenţă, stabilitate – toate decurgând în special din caracterul formal, riguros structurat, loialitatea cultivată şi recompensată prin salariu etc.; aceste calităţi sunt extrem de importante în special în raport cu nevoia de predicţie şi planificare a acţiunilor de către agentul capitalului modern.

Concluzii

- Categoria de *capitalism*, se referă, în general, la orientarea acţiunii economice spre obţinerea de profit.
- *Capitalismul* este o noţiune mult mai largă, care se referă la o nouă structură de autoritate (procesul de raţionalizare şi de depersonalizare a legitimităţii), la o nouă ordine socială (structura de statut-prestigiu este înlocuită de structura impersonală a ierarhiei competenţelor) şi la o nouă orientare către resurse, către utilităţi, bazată pe jocul intereselor pe piaţă (acţiunea economică devine *calculată*, întemeiată pe calcul managerial, contabil, comercial, tehnologic etc.), susţinute de un nou tip de economie, întemeiată pe monedă.
- Trebuie menţionat însă că aceste elemente – piaţă, monedă, tehnologie, legi etc. – se găsesc mai mult sau mai puţin coagulate unele cu altele şi în diferite stadii de raţionalizare din cele mai vechi timpuri. De asemenea, categoria de capitalism nu se reduce doar la înţelesul economic (proprietate privată, muncă liberă, salariu, profit etc.), capitalism desemnând în ansamblu un *tip de civilizaţie*.
- Ceea ce deosebeşte capitalismul modern de alte forme de capitalism este în special nivelul său înalt de *raţionalizare*: producţia este raţional organizată – în raport cu profitul, acţiunea economică este întemeiată pe calcul şi se bazează pe munca salariată (liberă, neaservită), procesul muncii are loc în cadrul întreprinderilor, a căror forţă este confirmată de piaţă pe baza unui schimb reglementat raţional (economia de piaţă şi bursele, reglementate şi protejate de stat). Toate aceste trăsături sunt în opoziţie cu capitalismul de tip politic, a cărui

iraţionalitate este dată de imixtiunea în activitatea economică a intereselor politice şi a celor de status-prestigiu.

- În tot acest angrenaj, *democraţia* s-a dovedit a fi în Occident cadrul politic potrivit pentru încurajarea capitalismului modern. Principalul mecanism prin care democraţia a susţinut capitalismul modern este legat de limitarea puterilor funcţiei şi a posibilităţilor de dezvoltare excesivă a privilegiilor, prin procesul reprezentativităţii ciclice a clasei politice, în special la nivel parlamentar.
- Weber precizează însă că principiul democratic este valabil pentru cadrul politic, nu şi pentru cadrul economic, pentru procesul de conducere al întreprinderilor. *Întreprinderile* sunt conduse după alte principii, axate pe criterii de eficienţă riguroase, structura socială fiind aceea a organizaţiei puternic ierarhizate, întemeiată pe regulile competenţei şi profitabilităţii. *Managerii* sunt numiţi şi nu aleşi, singura lor sursă de autoritate fiind competenţa profesională şi tehnologică, având autonomie atât în ceea ce priveşte patronatul, cât şi sindicatul. *Obiectivul conducerii întreprinderii moderne* nu este, cum s-ar crede la prima vedere, bunăstarea proprietarului sau a muncitorilor, ci o cât mai bună poziţionare a întreprinderii pe piaţă. Din această poziţionare vor decurge şi profiturile patronatului şi salariile muncitorilor.
- *Rolul aparatului birocratic* este esenţial în raport cu profitabilitatea întreprinderii. *Birocraţia* prin formalismul, raţionalitatea instrumentală, disjuncţia categorică dintre locul de muncă şi interesul particular, prin unificarea profesiei cu vocaţia, respectul ierarhiei, remuneraţia după

competenţă, funcţie şi responsabilitate, constituie chiar infrastructura organizatorică a întreprinderii capitaliste moderne.

- Am putut desluşi mai în amănunt şi unele zone de iraţionalitate capitalistă precum: orientarea politic-prădalnică spre profit, contradicţia în sine a capitalismului modern între *raţionalitatea formală* şi *raţionalitatea substanţială* (adică între calculabilitate şi, respectiv, normele specifice de conduită ale indivizilor); rezolvarea acestei contradicţii are loc la nivelul diviziunii sociale funcţionale a muncii, prin asigurarea autonomiei managementului întreprinderii în raport cu patronatul şi muncitorii.
- Un alt aspect al iraţionalităţii în economia modernă punctat aici este cel legat de *inflaţie*. Weber defineşte inflaţia ca fiind, în primul rând, o maximizare a puterii de cumpărare pentru anume interese.
- Wallerstein arată că lumea este structurată în centru, semiperiferie şi periferie, într-un sistem caracterizat de diviziunea raţională şi internaţională a muncii. Se subliniază faptul că *raţionalitatea* diviziunii muncii priveşte logica profitului din centrul sistemului mondial, iar nu aşteptările populaţiei din periferia sistemului.

22 Sociologia corporativă (Durkheim şi Manoilescu)

Programul corporativ pentru România

În faţa provocării anomiei generată de „descentrarea" comunitară a relaţiei sociale, reacţia societăţii moderne s-a numit *ordinea corporativă*, adică **asocierea indivizilor după principiul completării funcţionale reciproce a ocupaţiilor, profesiilor**:

> *„În aceste condiţii, pentru a depăşi dezordinile, anarhia, stările de anomie etc. este necesară dezvoltarea unei noi forme de grupare umană şi de organizare socială. ... Durkheim se delimitează de sociologii de până la el ... propunând o idee sociologică nouă, prin care va inaugura o nouă paradigmă sociologică. Aceasta este ideea corporatistă." (Bădescu 1994: 191)*

Proiectul corporativ manoilescian are două dimensiuni: politică şi economică. Trebuie însă precizat că proiectul corporativ priveşte capacitatea elitelor de a-şi asuma destinul naţional şi de a transmite acest imperativ în restul societăţii prin educaţie, industrie, prin propria exemplaritate. Proiectul corporativ este pentru România, soluţia în faţa primejdiei barbarizării societăţii.

Premisele organizării corporative a statului

Manoilescu[40] este cel care sintetizează o bună parte din eforturile de dezvoltare din întreaga perioadă cuprinsă între 1848 şi 1930. El ajunge la concluzia că pentru a putea ieşi din statutul de periferie tranziţia din România trebuie reorientată:

1. pe ierarhia competenţelor
2. după principiile protecţionismului inteligent în economie
3. în acord cu importanţa funcţiilor sociale ale diferitelor categorii ocupaţionale, ca bază pentru viaţa politică.

Din toate acestea a rezultat proiectul statului corporativ, întemeiat pe întreprinderea corporatistă, parlamentul corporativ şi protecţionismul selectiv (inteligent).

Spre deosebire de concepţiile corporative ale epocii (perioada interbelică), concepţia manoilesciană este de tip creştin şi ţărănesc. Numai o doctrină creştină putea

---

[40] Mihail Manoilescu, îşi face debutul internaţional în ştiinţele economice în anul 1929, cu **Forţele naţionale productive şi comerţul exterior. Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional.** Până atunci, Manoilescu publicase peste o mie de pagini în limba franceză, dintre care 25 de studii consacrate realităţilor României[40]. Manoilescu a fost continuu preocupat de redefinirea structurii conceptuale a ştiinţei economice. In preajma izbucnirii celui de-al doilea război mondial eforturile sale au întrunit o largă recunoaştere internaţională, fiind numit în urma Congresului internaţional de ştiinţe economice de la Paris, din 1937, şeful comisiei însărcinate cu standardizarea conceptuală a ştiinţei economice. Manoilescu a fost preşedintele Asociaţiei Generale a Inginerilor Români, organism al cărei membru fondator era de la sfârşitul primului război mondial.
Manoilescu a ocupat de cinci ori diferite funcţii de ministru înainte de anul 1940, în perioada iulie-septembrie 1940 fiind chemat să ocupe funcţia de ministru de externe de regele Carol al II-lea. Ne amintim că atunci România tocmai pierduse Basarabia şi Bucovina şi era pe punctul de a pierde Ardealul de Nord.

avea în vedere *socializarea (îmbinarea) intereselor* marilor întreprinzători cu restul populaţiei în cadrul a ceea ce Manoilescu numeşte politicile de *ridicare* şi *conservare* a ţărănimii[41]. Totodată, fundamentul vocaţional al doctrinei corporatiste – anume ideea de *chemare* în asumarea profesiei – este de tip creştin. În al treilea rând, aspectul creştin al doctrinei manoilesciene rezidă în *finalitatea comunitară* a proiectului: individul trebuie să-şi perfecţioneze personalitatea (individul nu este o simplă entitate, aflată în slujba unei ideologii, ca în cazul corporatismului nazist sau fascist) având în vedere interesul public (comunitatea de apartenenţă, poporul din care face parte). De altfel, se cuvine făcută precizarea că, după cel de-al doilea război mondial, mai toate statele occidentale au adoptat un model *neo*corporatist de organizare social economică în care, sindicatele, patronatele şi statul colaborează cu oarecare succes în gestiunea societăţii.

Aşezarea statului român pe ierarhia competenţelor – idee unde Manoilescu se întâlneşte cu teoria statului cultural, de la Maiorescu la Gusti – este asociată cu redimensionarea vieţii politice în acord cu importanţa funcţionalităţii şi utilităţii sociale a diferitelor ocupaţii. **Structura parlamentului va trebui să coincidă cu ponderea profesiilor la constituirea venitului**

[41] Această concepţie este dusă mai departe de Nichifor Crainic în cadrul dezvoltării noii democraţii numită *demofilie*. Întemeiată şi ea pe parlamentul corporativ, demofilia este aplicaţia directă a concepţiei creştine în viaţa publică. „Conţinutul demofiliei deci, este: mila şi hrana (către popor). Fără cea de a doua, mila se preschimbă în demagogie (ipocrizie), fără prima, hrana se transformă în consumerism, raportul celor conduşi cu conducătorii îşi pierde conţinutul spiritual, devine unul pur materialist. Pentru afirmarea de neam în statul nou (redefinit), Crainic propune ideea de proporţie numerică pentru reprezentarea etniilor în parlament şi în instituţii (adică în toate formele de direcţie din viaţa concretă a popoarelor). Acesta este principiul «proporţionalităţii etnice».” (Bădescu: 2002, 550-551)

naţional. Democraţia corporativă porneşte de la nivelul întreprinderii şi ajunge, astfel, la reorganizarea parlamentului.

La nivelul întreprinderii, Manoilescu limpezeşte noţiunea de *corporatism* în felul următor:

> *"Oricât ar părea de paradoxal, noţiunea aceasta - nouă în forma ei modernă - de* ***corporaţie, ca organizaţie naţională cuprinzând pe toţi acei care conlucrează pentru a realiza un anumit produs sau un anumit serviciu naţional complet*** *este o noţiune mai clară - şi sociologic mai concretă - decât noţiunea de clasă." (Manoilescu, 1941, p.31, s.n.).*

> *„Misiunea economică a corporaţiilor este aceea de a organiza şi coordona producţia naţională. Misiunea socială a corporaţiilor este de a rezolva pe cale de înţelegere toate diferendele dintre întreprinzători şi salariaţi. .... In acelaşi timp, corporaţiile au rolul de a dezvolta printr-o colaborare continuă între întreprinzător şi muncitor sentimentul de solidaritate al muncitorului cu întreprinderea şi o nouă disciplină socială, rezultând din prioritatea acordată interesului naţional. Misiunea politică a corporaţiilor este de a integra politiceşte viaţa locală, viaţa regională şi viaţa naţională. .... Organele autonome locale şi regionale şi statul însăşi trebuie să fie expresia elementelor economice sociale pozitive." (Manoilescu: 1933, 26-35)*

Organizaţia corporatistă are, cu alte cuvinte, obiective foarte clare. Obiectul muncii ei este organizarea producţiei (din punct de vedere social, economic şi politic), iar finalitatea este creşterea competitivităţii naţionale şi creşterea gradului de civilizaţie al societăţii.

Democraţia corporativă

În ceea ce priveşte organizaţia parlamentului, acesta nu este îndeajuns să fie democratic, el trebuie să fie *democratic corporativ* şi, după cum am văzut, să reprezinte populaţia proporţional cu funcţionalitatea (utilitatea socială a) profesiilor[42]. Manoilescu consideră că partidele clasice nu sunt suficient de reprezentative pentru interesele celor ce muncesc (întreprinzători şi lucrători), de aceea parlamentul trebuie să fie structurat nu pe criteriul apartenenţei la un partid anume ci pe criteriul apartenenţei la o comunitate profesională, conform cu ponderea acesteia în cadrul social-economic general.

Parlamentul corporativ şi politicile de încurajare a economiei prin protecţionism pleacă de la premisa că ***„deasupra interesului individual al întreprinzătorului, va sta interesul colectiv al corporaţiei, iar deasupra acestuia interesul general al ţării.”*** *(Manoilescu: 1933, 26-35).*

Protecţionismul selectiv

Referitor la viaţa economică, Manoilescu arată că acesta trebuie să plece de la următoarele premise:

---

[42] Manoilescu este foarte interesat de eficienţa activităţilor economice. Eficienţa economică, arată el, nu se măsoară prin beneficiul întreprinzătorului, ci prin contribuţia la venitul naţional a activităţii respective. (Manoilescu: 1986, 89). Din această perspectivă, meseriile legate de „construcţia” naţională ar trebui să crească în pondere pe măsura dezvoltării respectivelor industrii. În mod concret, în textul său din 1933, Manoilescu se limitează la a sugera structurarea parlamentului după „importanţa numerică a ramurii de activitate în % din totalul locuitorilor activi.” (Manoilescu: 1933, 15).

- încurajarea activităţilor care produc cea mai mare valoare raportat la ansamblul ţării: *"Sistemul nostru în el însăşi este cu totul opus protecţionismului generalizat.* ***Noi recomandăm protecţia numai pentru articolele de mare productivitate a muncii (a căror productivitate aferentă depăşeşte productivitatea medie a ţării)*** *cu excluderea de la protecţie a tuturor celorlalte."* (Manoilescu: 1986, 367). Spre deosebire de Madgearu şi Constantin Stere, Manoilescu susţine necesitatea industrializării rapide şi susţinerea oricăror industrii care pot îndeplini cerinţa de mai sus, indiferent dacă este legată sau nu de susţinerea directă a agriculturii.

- aşezarea economiei pe principiile *moralităţii economice*. Prin moralitate economică sau *justiţie economică* Manoilescu înţelege aşezarea cadrului economic pe: remunerarea corectă a muncii, libera iniţiativă a muncii, dezvoltarea continuă a personalităţii prin cultură, aşezarea muncii pe temeiul *conştiinţei datoriei* faţă de muncă, obiectul muncii, faţă de fabrică şi societate. Personalitatea este componentă cheie a *forţelor morale* care asigură *competitivitatea* economiei. Iată ce scrie Manoilescu în acest sens:

  „Păstrarea nervului viu al iniţiativei productive şi al muncii creatoare punându-le totdeauna înainte siguranţa răsplatei – oricât de târziu ar fi ea aşteptată – este pentru o ţară, un lucru mai preţios decât păstrarea aurului său şi a bogăţiilor sale cele mai scumpe. ... În complexul unei societăţi moderne, folosul economic pe care fiecare individ îl dă comunităţii este, înainte de orice, în raport cu gradul de conştiinţă pe care îl pune în împlinirea sarcinei sale.

De la cel mai modest fochist de locomotivă şi până la bărbatul de Stat, conştiinţa fiecăruia este aceea care decide de eficacitatea socială a tuturor celorlalte calităţi ale sale. (Manoilescu: 1923, 23-25)"

Înţelegem, iată, că programul corporativ manoilescian stabileşte o legătură neechivocă între rolul elitei, funcţia socială a întreprinderii (tipul de producţie şi de productivitate), şi dezvoltarea unei societăţi. Este, am putea spune, printre primele răspunsuri foarte clare ale sociologiei în acest domeniu în secolul al XX-lea. Faţă de abordarea weberiană a chestiunii, Manoilescu trece dincolo de consideraţiile sociologice şi trece la consideraţii legate de construcţia efectivă a statului, adică la *doctrină*.

Doctrina se referă, în acest caz, la enunţuri de tip social, politic, economic, filosofic care formează o concepţie integrată privind situaţia României şi soluţiile dezvoltării ţării. Înmulţirea doctrinelor este dovada faptului că viaţa socială românească a atins o anumită maturitate, depăşind marile urgenţe, în special după realizarea Marii Uniri din 1918.

În ceea ce priveşte proiectul corporativ manoilescian, acesta este structurat după cum urmează:

"1) Scopul organizării corporative a ţării şi a statului este:

a) Să îngăduie soluţionarea problemelor economice, sociale şi culturale ale prezentului, care sunt atât de nesatisfăcător rezolvate de statul politicianist, incapabil prin însăşi natura sa să le rezolve.

b) Să înlesnească evoluţia ţării spre noi forme economico-sociale, în care interesul individual al întreprinzătorului n-ar mai constitui, în toate domeniile, baza unică a producţiei şi schimbului şi în care veniturile din rentă n-ar mai apăsa în chip

strivitor activitatea economică reclamată de interesul social, general.

2) În acest scop reforma corporativă are un triplu caracter: economic, social şi politic. Organizarea economică şi socială este primul său obiectiv. .... In acest sens statul corporativ şi parlamentul corporativ trebuie să fie rezultatul şi încoronarea noii organizări sociale şi economice a ţării. ....

3) Reforma economică şi socială corporativă va fi pătrunsă de ideea ierarhizării intereselor. Deasupra interesului individual al întreprinzătorului, va sta interesul colectiv al corporaţiei, iar deasupra acestuia interesul general al ţării.

4) Definirea doctrinară şi încadrarea calităţii funcţionale a individului în texte pozitive de lege va fi începutul şi baza reformei constituţionale corporative. .... In principiu, toate funcţiile şi serviciile sociale, care au un caracter permanent, merită încadrate în ceea ce vom numi dreptul funcţional care ia locul vechiului drept cetăţenesc. ....

5) Împărţirea naţiunei după funcţiile şi serviciile sociale ale indivizilor nu se confundă cu împărţirile, astăzi perimate, după clase sociale, cum erau împărţirile în colegii cenzitare. .... [D]reptul funcţional nu va face distincţiuni de mărime şi de importanţă înlăuntrul aceleiaşi categorii clasificând în aceiaşi corporaţie şi pe marele fabricant de ghete şi pe micul cismar! De asemenea, dreptul funcţional va exclude funcţiile sociale pur nominale şi neexercitate efectiv, neadmiţând niciodată titlul singur (inginer, avocat etc.), ca o justificare a unei funcţii sociale real împlinite. ....

6) Corporaţiile vor fi constituite pe baza a trei principii:

a) principiul regional, care va da expresiune în compunerea corporaţiilor tuturor elementelor regionale.

b) principiul specialităţii, care va îngădui corporaţiilor în specialităţi diferenţiate. ....

c) principiul parităţii care constă în constituirea corporaţiilor cărora le aparţin întreprinderi organizate capitalist, prin egalitatea în drepturi între întreprinzători şi salariat. ....

Misiunea economică a corporaţiilor este aceea de a organiza şi coordona producţia naţională.

Misiunea socială a corporaţiilor este de a rezolva pe cale de înţelegere toate diferendele dintre întreprinzători şi salariaţi. .... In acelaşi timp, corporaţiile au rolul de a dezvolta printr-o colaborare continuă între întreprinzător şi muncitor sentimentul de solidaritate al muncitorului cu întreprinderea şi o nouă disciplină socială, rezultând din prioritatea acordată interesului naţional.

Misiunea politică a corporaţiilor este da integra politiceşte viaţa locală, viaţa regională şi viaţa naţională. .... Organele autonome locale şi regionale şi statul însăşi trebuie să fie expresia elementelor economice sociale pozitive. ....

7) Adunarea naţională corporativă este singurul parlament recunoscut în regimul corporativ. ....

8) Politica economică şi financiară precum şi programul lucrărilor publice se va fixa în liniile sale mari pentru o perioadă de câţiva ani, printr-un Program Economic Naţional. Acest program economic naţional se votează de către Adunarea Naţională Corporativă." (Manoilescu, 1933, p26-35, numerotarea ne aparţine).

Concluzii

- Sociologia corporativă este o direcţie de studiu cu privire la impactul ordinii profesionale şi a industriilor asupra ordinii sociale.
- Întemeietorul acestei direcţii de studiu este Emile Durkheim. Mihail Manoilescu este cel care a întemeiat pe baze noi concepţia corporatistă, prin elaborarea teoriei democraţiei corporative, cu componentă economică şi politică.
- Ordinea corporativă se întemeiază pe asocierea indivizilor după principiul diviziunii funcţionale a muncii.
- Industriile vor fi structurate în aşa fel încât să ridice agricultura şi pe ţărani (piaţa internă accesibilă şi pentru ţărani), pe baze corporative.
- Doctrina corporativă manoilesciană are ca obiectiv privincipal dezvoltarea României prin socializarea capitalului.
- Socializarea capitalului se referă la punerea în acord a intereselor acestuia cu interesul naţional.
- Componente importante ale programului corporativ românesc sunt: conservarea şi ridicarea ţărănimii, aşezarea parlamentului în acord cu structura profesională reală a ţării, construirea unei relaţii solide între muncitori şi patronate prin orientarea capitalului spre susţinerea competitivităţii naţionale, încurajarea industriilor cu cea mai mare productivitate a muncii.

23 Elemente de management. Productivitate şi loialitate

Care este raportul dintre organizarea socială şi tehnologie? Cum poate fi tehnologia «integrată social»? Acestea ar fi câteva dintre cele mai importante obiective ale managementului. De la apariţia sa, managementul a căutat să apropie tot mai mult cerinţele legate de eficienţa capitalului de acelea ale realizării cât mai complete a cerinţelor personalului. **Tehnicile de management pun astfel în acord tehnologia, muncitorul cu obiectivele de eficienţă şi de profitabilitate ale capitalului.**

Una dintre principalele preocupări ale managementului organizaţiei economice este dezvoltarea cât mai amplă a producţiei în condiţiile menţinerii stabilităţii companiei. Un accent prea mare pe producţie va transforma personalul în „roboţi", în timp ce pierderea din vedere a acestui aspect în favoarea confortului personal al lucrătorului ar lichida raţionalitatea organizaţiei. Managementul întreprinderilor a oscilat în ultimul secol între cele două aspecte, urmând totuşi o evoluţie ascendentă în ceea ce priveşte îmbunătăţirea confortului personalului, în special în ultimii 50 de ani. În cele ce urmează vom trece în revistă câteva dintre cele mai importante direcţii din acest domeniu.

1. Managementul ştiinţific: Frederic W. Taylor

Taylorismul a apărut în Statele Unite ale Americii la sfârşitul secolului al XIX-lea[43] şi începutul secolului al XX-lea, aproape odată cu dezvoltarea producţiei de mare serie, pe bandă rulantă[44]. Atunci s-a constatat că vechea organizare a muncii folosea ineficient timpul şi, în plus, fiind centrată pe autoritatea de nedisputat a şefilor de echipă şi a maiştrilor era chiar contraproductivă.

Principala preocupare a managementului ştiinţific a fost determinarea cu precizie a sarcinilor productive ale lucrătorilor după criteriul eficienţei de timp, având ca referinţă abilităţile celor mai buni muncitori. Procesul de producţie a fost divizat într-o înlănţuire de sarcini, fiecare muncitor urmând să realizeze, pe cât posibil, cât mai puţine operaţiuni. Personalul a fost precis delimitat între „muncitorii de la bandă" şi „personalul administrativ". În acest fel, decizia a fost mutată definitiv în sectorul administrativ, singura responsabilitate a muncitorilor fiind aceea de a presta muncile repetitive care le-au fost atribuite. Sistemul acesta de lucru a avut însă costuri psihologice importante pentru lucrători. Restrângerea muncii la operaţiuni repetitive a condus la tulburări de personalitate, în special la stres.

Taylor însă a avut intenţii generoase prin promovarea noului sistem de organizare a muncii. Referindu-se la

---

[43] Taylor şi-a aplicat pentru prima oară principiile de „inginer consultant în management" – după cum a numit chiar el această nouă meserie, în localitatea Midvale, Statele Unite ale Americii, în anul 1881.

[44] Henry Ford a lansat Modelul T, prima maşină cu adevărat populară din lume, în anul 1908. Maşina s-a vândut în peste 15 milioane de exemplare în timpul fabricaţiei, fapt devenit posibil ca urmare a tehnicilor de producţie pe bandă rulantă şi al managementului revoluţionar.

„cele patru principii ale organizării ştiinţifice a muncii", Taylor avea în vedere:

> *„1) Dezvoltarea pentru fiecare componentă a muncii lucrătorului a unei metodologii ştiinţifice în locul vechilor metode empirice de organizare; 2) Specializarea, formarea şi perfecţionarea continuă a muncitorului care să înlocuiască vechile metode de pregătire realizate «la întâmplare»; 3) Cooperarea cordială între lucrători pentru a putea atinge scopurile stabilite ştiinţific ale producţiei; 4) Împărţirea egală a responsabilităţilor şi a sarcinilor între conducere şi muncitori ... Această cooperare dintre muncitori – care lucrează cu toată răspunderea şi direcţie – care îşi asumă o altă parte din sarcina productivă este cauza superiorităţii managementului ştiinţific asupra vechiului sistem de organizare a muncii." (Taylor 1929: 39-40)*

2. Managementul resurselor umane: Mayo

Spre deosebire de managementul ştiinţific care subordona lucrătorul aproape necondiţionat priorităţilor producţiei, managementul resurselor umane porneşte de la premisa că muncitorii sunt „oameni cu nevoi sociale" (Ford 1988: 80).

Iniţial, prin cercetările lui Mayo din anii '30, managementul resurselor umane s-a limitat la a lega eficienţa producţiei de atenţia acordată muncitorilor ca persoane. Mai apoi, prin studiile lui Paul Blumberg din anii '60, s-a ajuns la concluzia că perspectiva trebuie lărgită – eficienţa muncii depinzând într-o măsură semnificativă de „gradul de participare al muncitorilor în actul de decizie privind propriul lor loc de muncă" (Ford 1988: 82).

> Descoperirea faptului că productivitatea muncii poate creşte prin atenţia acordată muncitorilor şi modificarea condiţiilor de muncă[45] a fost, totuşi, de mare importanţă, aceasta deschizând drumul „umanizării" relaţiilor industriale. Fenomenul în virtutea căruia lucrătorii cărora li s-a acordat atenţie au crescut productivitatea muncii este cunoscut sub denumirea de *efect Hawthorne*, după numele uzinei Western Electric unde Mayo şi-a desfăşurat experimentele între 1920-1930. În prezent şi în general, prin *efectul Hawthorne* sunt înţelese modificările de comportament induse indivizilor în condiţiile în care aceştia realizează că se află sub observaţie.

Sociologia nevoilor sociale, ilustrată prin Maslow şi Malinowski se încadrează în curentul mai larg al aşa numitei renaşteri a umanismului în ştiinţa socială, s-a dezvoltat în Statele Unite după cel de-al doilea război mondial. Astfel, perspectiva modernizată în anii '60 a managementului resurselor umane pleca de la premisa, extrem de importantă şi astăzi, după care cele mai înalte aspiraţii ale individului ţin de împlinirea potenţialului personalităţii. În acest sens, locul de muncă trebuie organizat aşa fel încât personalitatea muncitorului să poată fi pusă cât mai bine în valoare. Din acest punct de vedere, teoreticienii noului curent considerau că vechiul management industrial neglija nepermis de mult personalitatea.

3. Teoriile contingenţei structurale: Lawrence şi Lorsch, Skinner etc.

Apărute la sfârşitul anilor '60 ca urmare a presiunilor tot mai crescânde ale contextului politic, ecologic şi social

[45] Mayo a modificat condiţiile de iluminare şi orarul de muncă – cf. Schaefer: 45

asupra întreprinderilor (fenomenul globalizării), aceste teorii consideră că succesul firmelor constă în reuşita dezvoltării de către acestea a celor mai potrivite structuri în raport cu mediul înconjurător şi cu contextul social. Problema adaptării la mediu, în această concepţie, depăşeşte cu mult chestiunea împlinirii personale a lucrătorilor. De altfel, principala sursă de ineficienţă a managementului tradiţional al resurselor umane este premisa de la care pleacă, considerată incorectă: anume că fiecare individ ar tinde către desăvârşirea şi împlinirea sa. Mediocritatea socială şi culturală este o realitate care nu poate fi ignorată şi nici eradicată. Omul, susţin reprezentanţii acestui curent mai larg în sociologie, posedă *raţionalitate limitată*. Menţionăm că raţionalitatea limitată nu produce neapărat mediocritate, Raymond Boudon arătând că raţionalitatea limitată este o trăsătura naturală a omului în timp ce mediocritatea este un produs secundar, adesea al sistemului care funcţionează după o logică perversă (teoria efectelor perverse).

> Discuţia despre *raţionalitatea limitată* se întinde de la comportamentul dirijat de *bunul simţ* până la incapacitatea efectivă a insului de a-şi gestiona „corect" – în concordanţă cu logica faptelor şi a contextului, interesele. Raymond Boudon a operat atât cu noţiunea de *raţionalitate limitată*, pornind de la analizele lui Hayek privind eşecurile ştiinţei economice, cât şi cu cea de *raţionalitate subiectivă*. În cronologia construcţiei sale teoretice, Boudon s-a folosit de conceptul de *raţionalitate limitată* în anii 70 (**Effets pervers et ordre social**, PUF, 1977), trecând apoi spre acela de *raţionalitate subiectivă* (**Rationality and Society. Subjective Rationality and the Explanation of Social Behavior**, SAGE, 1989, http: //rss.sagepug.com). În esenţă, ambele concepte trimit la imposibilitatea insului de a cunoaşte în totalitate contextul şi semnificaţia actelor sale, rezultând de aici o acţiune întemeiată pe baza

unor informaţii limitate. *Raţionalitatea limitată* şi *raţionalitatea subiectivă* pleacă de la premisa că insul este limitat în acţiunile sale de propriile percepţii, derulând astfel inevitabil acţiuni nonlogice pe care le consideră „rezonabile", aflate în discordanţă cu *raţionalitatea obiectivă* (ştiinţifică). În ceea ce ne priveşte considerăm discuţia o ramificaţie a teoriei lui Vilfredo Pareto despre reziduuri şi derivaţii, a faptului că actele umane sunt inevitabil *non*logice (nu *i*logice), adică posedă un înveliş raţional fără a fi logice. Caracterul derivat, nonlogic al acţiunii omeneşti este explicat printr-o tipologie sofisticată a substratului – încadrat în *clase de reziduuri* – care determină comportamentele.

În ceea ce priveşte *efectele perverse*, Boudon le descrie ca fiind „efecte individuale sau colective care rezultă din juxtapunerea comportamentelor individuale fără a fi incluse printre obiectivele căutate [intenţionate] de actori." (Boudon, **Effets pervers ...**, p.10). Boudon consideră că efectele perverse sunt componente determinate ale schimbării sociale.

Premisa insului mediocru este, desigur, discutabilă, întrucât consideră că omul, în firea sa, nu este bun şi fără aspiraţii. Ştiinţa organizării întreprinderii va trebui însă să ţină cont de acest aspect, alături de alte elemente, legate de comportamentul general al pieţei, contextul ecologic şi politic etc. Fiecare industrie percepe în felul său mediul (Lawrence şi Lorsch apud Ford 1988: 97). Cu cât contextul este mai divers, cu atât structurile de organizare ale muncii trebuie să fie mai diversificate. Sintetizând cele de mai sus, Ramona Ford a arătat că „teoriile contingenţei structurale au putut observa că procesul intern de producţie din întreprindere este afectat atât de către tehnologiile utilizate cât şi de natura în sine a produsul realizat." (Ford 1988: 93).

Faptul că situaţia socială şi politică complexă mondială de la începutul epocii postindustriale a reclamat restructurarea concepţiilor manageriale care să pună în acord întreprinderea cu mediul său de operare nu a însemnat şi abandonarea tehnicilor de îmbunătăţire a situaţiei lucrătorului la locul de muncă din perspectiva umanistă a problemei, dimpotrivă. Accentul s-a mutat însă dinspre sfera „autorealizării" şi a „împlinirii" în zona celor mai eficiente metode de recompensare a muncii depuse. Skinner, de pildă, a arătat că în ceea ce priveşte filosofia recompensării, „mai întâi de toate, managerii vor trebui să cunoască ce fel de recompensare doresc salariaţii şi cât de mult şi-o doresc. În al doilea rând, corpul managerial va stabili foarte clar ce se înţelege prin performanţă şi în ce constă recompensele aferente realizării acesteia. În al treilea rând, salariaţii vor fi încurajaţi să obţină performanţe ridicate. În al patrulea rând, recompensele vor trebui să fie suficient de stimulative pentru a merita efortul şi vor fi prompt oferite." (Skinner apud Ford 1988: 97).

3. Degradarea organizaţiei

Dacă primele concepţii asupra managementul considerau că problema ineficienţei muncii se situează în special la nivelul lucrătorilor, spre sfârşitul secolului al XX-lea aflăm o cu totul altă perspectivă. Organizaţia omenească în sine este supusă decadenţei. Gestul, relaţia, sunt supuse unor procese constante de degradare, condiţie însăşi a refacerii lor. Chiar şi psihosociologia s-a arătat interesată de problemă, studiind-o la nivelul detaliului comportamentului primar, în formula paradigmei *schimbului reciproc*[46]

[46] „«Principiile schimbului social [care stau la baza relaţiei sociale] pot fi rezumate astfel: un individ oferă altuia anumite servicii ca recompensă pentru activitatea acestuia; în acest fel, al doilea

(Blau). Economiştii au încercat să surprindă problema într-o formulă mult mai prozaică, aceea a scăderii interesului faţă de un produs sau un serviciu, sub forma legii *scăderii utilităţii marginale*[47].

Teoria lui Hirschman este novatoare întrucât introduce în ştiinţa economică elementul de care aceasta a dus cel mai mult lipsa, anume *comportamentul uman*. După cum am văzut, autorul demonstrează că echilibrul fundamental al economiilor, anume balanţa dintre cerere şi ofertă, este influenţată de un factor de fundal extrem de important, anume de *modul de raportare al omului – consumator şi membru al unităţii economice* la produs (serviciu) şi la structura organizaţională din care face parte. Individul nemulţumit de întreprinderea din care

---

individ se simte obligat faţă de primul; pentru a se achita de această obligaţie, el trebuie să-i facă, la rândul său, primului individ anumite servicii care pot avea valoare de recompensă; dacă serviciile pe care şi le fac reciproc cei doi indivizi au o anumită valoare pentru fiecare dintre ei, fiecare va încerca să-i facă celuilalt cât mai multe servicii pentru a-l obliga să-şi mărească oferta de răspuns cu scopul de a se achita de obligaţii; pe măsură ce se primesc cât mai multe bunuri în cadrul acestui schimb nevoia celor doi indivizi de a schimba servicii începe să scadă."» (P.M.Blau, **Exchange and Power in Social Life**, 1964: 89 apud Ungureanu, 1990: 37). Presiunea la care trebuie să facă faţă managementul unei întreprinderi faţă de cerinţa echilibrării continue a raporturilor din cadrul companiei, dintre salariaţi, aceştia şi patronat, etc. este foarte mare, dacă privim problema din perspectiva acestei paradigme. În limbaj comun, este foarte greu de mulţumit toată lumea în acelaşi timp, şi oricât de bine ar fi structurată compania, oricâte de bune ar fi salariile, **relaţiile din organizaţie vor tinde mereu către dezechilibru.**

[47] În esenţă aceasta se referă la faptul că pe măsură ce consumăm un produs, valoarea pe care o conferim ultimei unităţi consumate din acesta va fi întotdeauna mai mică decât precedenta. Acest produs poate fi o îngheţată dar poate fi şi salariul sau alte formule de recompensă a muncii. Cu trecerea timpului, vom considera că munca noastră valorează mai mult. Cu alte cuvinte relaţia pe care o angajăm într-o relaţie de schimb (care ne procură bunuri sau servicii) este inerent supusă unei „devalorizări" constante.

face parte poate fi tentat, la un moment dat, să o părăsească. Dacă admiterea sa în cadrul organizaţiei este dificilă, întemeiată pe cerinţe ridicate, atunci firma în cauză va intra într-un proces de degradare în momentul părăsirii sale de către salariaţii nemulţumiţi, prin disiparea ineficientă a energiilor într-un proces vicios şi dificil de recrutare şi perfecţionare a personalului cu înaltă specializare. Acelaşi fenomen se întâmplă cu firmele care îşi pierd clienţii fideli (numiţi şi „supraveghetori ai calităţii" în virtutea fidelităţii lor), orientaţi spre consum pe baza calităţii şi mai puţin a spre consum în virtutea preţului scăzut. Pentru Hirschman raţionalizarea muncii în cadrul întreprinderii are la îndemână manevrarea a acestor două fenomene: *părăsirea* şi *protestul*. Protestul este dovada existenţei unor salariaţi sau clienţi fideli, care nu vor încă să părăsească compania/produsele companiei. Momentul şi capacitatea *ascultării* protestului sunt cruciale pentru companie. Aceasta pentru că *protestatarii* sunt, cum arătam mai înainte, „controlorii calităţii" companiei. Cel mai dificil pentru o firmă este recrutarea tocmai a acestor salariaţi şi clienţi loiali. Mai mult, loialitatea este direct proporţională cu dificultatea obţinerii locului de muncă (prin ore de pregătire, teste, examene, acumularea unui curriculum vitae complex etc.), respectiv a achiziţionării produsului (calitatea implică preţuri ridicate, deci sacrificii etc.). Pierderea acestor salariaţi şi, respectiv, clienţi loiali, antrenează degradarea companiei prin pierderea „simţului de orientare pe piaţă" şi a resurselor investite în fidelizarea personalului/clienţilor care o părăsesc.

> *„Scăderea performanţelor structurilor organizaţionale se reflectă cel mai adesea, inclusiv în cazul firmelor, într-o deteriorare fie absolută, fie în termeni comparabili, a calităţii produsului sau serviciului pe care acestea îl*

furnizează. Managementul va primi semnale despre greşelile pe care le face pe două căi alternative: (1) când unii cumpărători vor înceta să mai cumpere produsele firmei sau atunci când unii salariaţi vor părăsi compania; aceasta este calea numită ieşire [sau părăsire]... (2) când clienţii sau salariaţii firmei îşi exprimă insatisfacţia direct în faţa managementului sau în faţa altei autorităţi faţă de care acesta este subordonat şi care le-ar putea «auzi» problema: aceasta este calea numită protest." (Hirschman 1970: 2, s.a.)

„Această teorie [a triadei „părăsire-protest-loialitate"] merge mai departe decât ceea ce este îndeobşte recunoscut în ceea ce priveşte ineficienţa organizaţiilor. Noi plecăm de la ideea că ineficienţa există oricum în lume într-o măsură oarecare, dar, în plus, *este în continuu generată* printr-o entropie tipică societăţilor omeneşti orientate către producţia de surplus. [Astfel,] firmele şi organizaţiile de orice fel sunt constituite în aşa fel încât să fie supuse în mod permanent şi aleatoriu procesului de decădere şi dezagregare, adică unui proces gradual de pierdere a raţionalităţii, eficienţei şi a energiei de producere a surplusului, indiferent de cadrul instituţional în care acestea funcţionează." (Hirschman 1970: 14-15, s.a.).

Concluzii

- Raportul dintre tehnologie şi comportamentul uman constituie aria de acţiune a managementului. De asemenea, managementul

analizează şi raporturile acestora cu obiectivele de eficienţă ale capitalului.

- Managementul ştiinţific a fost elaborat de către F. Taylor, la sfârşitul secolului al XIX-lea. Taylorismul constă în cuantificarea cu precizie a sarcinilor lucrătorilor în lanţul productiv, stabilirea unei succesiuni temporale standard a procesului de producţie şi simplificarea la maximum a operaţiilor pe lucrător. Principala limită a modelului este dată de munca excesiv repetitivă, cu implicaţii negative asupra personalităţii umane. Modelul său a fost aplicat cu succes de către Henry Ford, la începutul sec. XX.
- Managementul lui Mayo a încercat să rezolve deficienţele taylorismului prin luarea în calcul a *nevoilor sociale* şi de *personalitate* ale lucrătorului.
- Tehnicile contemporane de management au în vedere şi contextul în care se derulează procesul de producţie. O bună parte din noile teorii ale managementului consideră că omul posedă o *raţionalitate limitată* şi are *nevoi reduse de împlinire a personalităţii.*
- O altă perspectivă asupra stabilităţii organizaţiilor este pusă în lumină de către economistul Albert Hirschman.
- Pentru Hirschman, organizaţia oscilează în jurul a trei piloni: părăsire, protest, loialitate. Ingredientul indispensabil funcţionării întreprinderii este loialitatea, însă aceasta este condiţionată de capacitatea liderilor de a „suporta" critica (protestul). Organizaţia se prăbuşeşte în momentul în care tendinţa spre *părăsire* depăşeşte tendinţele legate de loialitate.

24 Munca şi prosperitatea societăţilor

Munca şi prosperitatea societăţilor se referă la relaţia dintre individ – ca producător de utilităţi şi individ, ca şi consumator. Gradul de concordanţă dintre munca depusă şi nivelul consumului este foarte important din mai multe puncte de vedere. Mai întâi de toate, spunem că o societate este bine aşezată, este cu adevărat democratică şi dezvoltată economic, când individul are acces, în funcţie de competenţă, la consum. Legătura dintre competenţă şi consum este asigurată de către locul de muncă, iar munca este măsurată prin *salariu*[48]. Locul unde are loc „întâlnirea" dintre cele două faţete ale calităţii de a fi cetăţean – dintre calitatea de producător şi cea de consumator, este piaţa, piaţa internă. Relaţia dintre aceste două elemente este mediată de *interese*. Realizarea intereselor se exprimă prin *venituri* (parţial constituite de salariu). Interesele se întâlnesc pe *piaţă*, formând *piaţa internă*. Accesul lucrătorului pe piaţa internă este posibil prin *salariu*. Din acest punct de vedere salariul este principalul mijloc „de expresie" socială a individului pe piaţă.

Starea sistemului social al muncii este definitorie pentru evoluţia generală a societăţilor. Prosperitatea societăţilor

---

[48] Munca măsurată prin salariu este definiţia clasică, economică, marxistă a salariului. Vom observa mai jos că salariul are un rol mai larg, care depăşeşte aspectul strict economic sesizat de Marx în secolul al XIX-lea.

este în mod evident depinde de „sănătatea" sistemelor de muncă. Chestiunea muncii depăşeşte, astfel, problema întreprinderii, a organizării ei, relaţia dintre lucrători, dintre aceştia şi utilaje, dintre management şi muncitori.

Procesul muncii se desfăşoară într-un context social larg, al societăţii în ansamblul. Prosperitatea societăţii constă în mai mulţi termeni. Dintre aceştia enumerăm: eficienţa muncii, forţa întreprinderilor, poziţionarea acestora pe piaţă, modul în care acestea reacţionează la cerinţele pieţei etc. Expresia cea mai importantă pentru public, pentru individ, a legăturii dintre munca individuală şi celelalte componente ale societăţii, este *salariul*. Din acest punct de vedere, *salariul* este mai mult decât preţul muncii, este expresia nivelului de dezvoltare şi de funcţionalitate a relaţiei dintre munca individuală şi întreaga reţea instituţională existentă în societate la un moment dat. Este de ajuns să ne imaginăm sistemul de taxare şi impozitare pentru a înţelege intuitiv chestiunea: Este acesta corect aşezat în raport cu munca depusă de fiecare în parte? Procură cetăţeanului serviciile la care acesta are dreptul? Etc.

Pe de altă parte, din punct de vedere macroeconomic, gradul de dezvoltare a *pieţei interne*, este unul dintre cei mai importanţi indicatori ai eficienţei economice şi a bunăstării la scara întregii societăţi. **Salariul** şi **piaţa internă** sunt indicatori ai calităţii vieţii, ai vitalităţii raporturilor dintre întreprinderi, între acestea şi celelalte componente ale societăţii.

O componentă majoră a capitalului: muncitorul consumator (piaţa internă)

Una dintre cele mai importante componente ale capitalului este *muncitorul consumator*. Muncitorul consumator asigură nu numai forţa de muncă dar şi

desfacerea produselor întreprinderilor consumând ceea ce se produce (de către muncitorul însuşi, sau de către alţii lucrători). Accesul la roadele muncii stă la baza demnităţii individului modern, fără de care democraţia nu ar fi posibilă. De aceea spunem că nu este indiferentă orientarea intereselor capitalului şi a clasei politice în raport cu spaţiul public: încurajează acestea creşterea puterii de cumpărare pentru toţi membrii societăţii care muncesc? Dacă da, se face acest lucru prin cele mai eficiente mijloace? În general, cu cât conţinutul tehnologic al muncii este mai ridicat şi cu cât mediul fiscal stimulează dezvoltarea acestui conţinut, cu atât puterea de cumpărare internă este mai mare şi societatea este mai dezvoltată.

Chestiunea este foarte importantă întrucât obligă înţelegerea relaţiei dintre muncă şi capital în contextul lor social. Aceasta pentru că finalitatea capitalului în ultimă instanţă nu poate fi decât una socială, dincolo de prima finalitate – profitul. La acest nivel al analizei, întreprinderea are ca rol social fundamental **dezvoltarea pieţei interne**. ***Piaţa internă*** **este locul unde se întâlnesc veniturile (în particular salariile) pentru a procura produse şi servicii, generând prin aceasta cerere pentru un nou ciclu de producţie, măsurând prin aceasta eficienţa sistemului economic naţional.** Fără piaţă internă nu avem nici salarii, nici profit. Dacă întreprinderile nu au *pentru cine produce* este lesne de înţeles că salariile vor fi foarte limitate, iar profiturile se vor întemeia în special pe afaceri cu statul prin cultivarea unor *interese speciale*. Desigur, există teorii care susţin prioritatea orientării pentru export a economiei. Problema acestei abordări este că o ţară subdezvoltată trebuie să exporte, în timp, tot mai multe produse cu un slab conţinut tehnologic pentru a importa cantităţi tot mai restrânse de produse cu înalt grad de prelucrare. Acest proces, cunoscut sub denumirea de „foarfecă a preţurilor" este principala cauză a

decalajelor economice din lume şi una din principalele surse ale *dezvoltării subdezvoltării* (Gunder Frank 1982, Wallerstein 1986 etc.).

Conceptul de *dezvoltare a subdezvoltării* a fost lansat în a doua parte a secolului al XX-lea de către Andre Gunder Frank şi de alţi cercetători neomarxişti din jurul lui Immanuel Wallerstein de la Centrul Fernand Braudel din Statele Unite. Noţiunea se referă la faptul că în epoca globalizării, înapoierea unei ţări subdezvoltate faţă marile puteri economice generează, printr-un efect de multiplicare, mai departe subdezvoltare. Mecanismul stă în logica sistemului, care reclamă acumularea profitului în societăţile puternice, care constituie centrul sistemului mondial, pe seama subdezvoltării societăţilor înapoiate. De asemenea, un element interesant este logica elitelor din ţările subdezvoltate, care, devenind *dependente* ideologic şi imitative faţă de cele din centrul sistemului stimulează, la rândul lor, subdezvoltarea. Caracterul acesta al elitelor locale este ilustrat prin expansiunea consumului de lux în aşa-numitele *enclave* ale bunăstării din ţările subdezvoltate, concomitent cu abandonarea oricărui efort de dezvoltare mai generală. Economiile înapoiate sunt caracterizate astfel printr-o forţă de muncă foarte prost plătită (salahorizată), care produce în special pentru export o gamă foarte restrânsă de bunuri cu conţinut tehnologic scăzut (ceea ce Frank numeşte *monoeconomii de export*), adevăraţii beneficiari fiind într-un număr foarte redus şi sunt numite *elite dependente*.

„... [Î]n periferie[, arată Gunder Frank] efectul de «subdezvoltare» adus de expansiunea sistemului mondial îl depăşeşte pe cel de «dezvoltare». El numeşte acest proces «dezvoltarea subdezvoltării», iar S. Amin, referindu-se la acelaşi aspect, vorbeşte despre «acumularea incapacităţilor dobândite».” (Bădescu 1994: 183)

Precizăm că studiile americane au fost precedate de analizele complexe efectuate în secolul al XIX-lea şi

la începutul secolului al XX-lea de către cercetători români, prin Titu Maiorescu – teoria formelor fără fond, Mihai Eminescu –teoria păturii superpuse, C.D. Gherea –analizele asupra neoiobăgiei, Mihail Manoilescu – prin teoriile asupra comerţului internaţional şi corporatismului etc.

Prin contribuţia la dezvoltarea pieţei interne, utilitatea socială a întreprinderii este precumpănitoare chiar faţă de finalitatea capitalului – obţinerea profitului. Problema a fost foarte interesant lămurită în România încă după primul război mondial de Madgearu şi Manoilescu. Primul a arătat că deşi industria este cea mai eficientă cale de utilizare a muncii la scară naţională, aceasta trebuie „pornită" prin reorganizarea forţelor productive în agricultură, în primul rând prin eliberarea muncii ţărăneşti de sub presiunea intereselor neoiobăgiste:

„Anemia industriei naţionale româneşti dinainte de război îşi găseşte astfel o explicaţie tocmai în situaţia agrară neofeudală, care zădărnicea crearea unei pieţe interne largi. Neoiobagul, care îşi împărţea produsul muncii cu proprietarul (arendă, dijmă, clăci) şi cu Statul (dări), avea o capacitate de cumpărare extrem de mărginită, care mai era redusă prin scumpetea fabricatelor interne, industriile încurajate, în lipsa posibilităţilor de organizare a producţiei de masă, fiind silite a vinde mărfurile sub pavăza tarifului vamal. Cercul vicios era astfel încheiat." (Madgearu 1999: 51)

„Răspândirea bunei stări materiale în rândurile ţărănimii va contribui la ridicarea nivelului de trai, sporind şi trezind trebuinţe noi, ceea ce va produce o extindere a pieţei interne pentru produse fabricate. Acesta este singura bază temeinică pentru dezvoltarea unei industrii mari

naţionale, care la rândul ei, îmboldind creşterea populaţiei orăşeneşti şi ridicându-i bunăstarea, va contribui la formarea unei pieţe pentru produsele gospodăriei ţărăneşti – condiţie necesară intensificării ei. ...” (Madgearu 1999: 51)

Manoilescu completează studiile lui Madgearu arătând că soluţia ieşirii din impasul tranziţiei este strâns legată de valorificarea la maximum a potenţialului naţional, după o scară a productivităţii muncii şi nu a profitabilităţii capitalului. Civilizaţia unei ţări, arăta Manoilescu, stă mai puţin în beneficiul obţinut de unele interese particulare şi mai mult în inteligenţa valorificării muncii naţionale. Valorificarea inteligentă a muncii naţionale prin dezvoltarea unor industrii cu conţinut tehnologic ridicat este importantă pentru apariţia puterii de cumpărare necesare susţinerii pe mai departe a pieţei interne. Prin crearea unei pieţe interne puternice pentru produsele industriale şi servicii se vor putea diminua simţitor şi decalajele dintre sat şi oraş, prin integrarea agriculturii în economia modernă:

“.... pentru noi .... a ne baza pe industria străină, pentru a ne aproviziona cu produsele sale «mai ieftine» este o greşeală pe care numai ignoranţa o poate scuza. Produsele ieftine ale străinătăţii nu ne sunt accesibile, pentru că nu vom putea exporta niciodată atâtea produse agricole cât să ne procurăm, prin import, toate produsele industriale pe care le consumăm .... [mai ales în condiţiile în care] productivitatea muncii ţărăneşti este atât de scăzută....” (Manoilescu, 1941, p.85).

“.... ţăranul român pentru ca să producă atât cât produce muncitorul industrial american în opt ore şi muncitorul industrial român în 16 ore ar trebui să lucreze 72 ore pe zi, răsturnând pentru

aceasta şi legile fiziologice şi pe acela al calendarului." (Manoilescu 1941: 85).

Competitivitatea naţională

Înţelegem mai bine problema dezvoltării societăţilor moderne prin intermediul noţiunii de *competitivitate naţională*. **Competitivitatea naţională se referă la capacitatea muncii dintr-o anumită societate de a se extinde şi de a produce şi pentru alte societăţi în paralel cu menţinerea pe plan intern a unui nivel ridicat al salariului sau chiar creşterea acestuia.** Nu are nici un sens „să munceşti pentru alţii" numai pentru a fi prezent pe pieţele lor, şi cu atât mai puţin în condiţiile în care nivelul de trai nu poate fi crescut sau cel puţin menţinut. Sintetic, noţiunea de competitivitate naţională se referă la **expansiunea consumului intern şi a pieţei interne prin cucerirea unor pieţe externe în condiţiile presiunii concurenţei externe**.

Elementul central al competitivităţii naţionale este organizarea muncii în concordanţă cu *scala productivităţii muncii* naţionale. Nu orice activitate economică trebuie încurajată, ci numai aceea de productivitate mare. Problema a fost lămurită la noi de către Mihail Manoilescu:

> ***"[Productivitatea muncii, adică] a crea cu aceeaşi muncă o valoare cât mai mare sau a crea aceeaşi valoare cu mai puţină muncă, aceasta este problema principală a economiei."*** *(Manoilescu 1986: 99)*

Astfel, chestiunea decalajelor dintre societăţi este explicabilă prin diferenţele dintre competitivităţile naţionale. Munca în societăţile înapoiate nu are capacitatea de a proteja salariile faţă de competiţia produselor străine şi, totodată, nu poate susţine

expansiunea produselor locale pe alte pieţe. O economie slabă, nesusţinută tehnologic şi politic (prin politici fiscale, comerciale şi industriale de încurajare a productivităţii muncii) nu poate intra pe pieţele externe decât cu preţul devalorizării muncii interne – adică prin ieftinirea muncii, şi deci, prin plata unor salarii scăzute. Salariile scăzute antrenează, pe de altă parte, restrângerea pieţei interne şi, mai departe, limitarea bazei productive a societăţii. De asemenea, competitivitatea naţională depinde şi de *organizarea muncii* la nivelul întreprinderii, în aşa fel încât *productivitatea* să crească, astfel încât la cantităţi egale de muncă să se obţină valori cât mai mari.

Capitalul ca factor de civilizaţie

Capitalul este una dintre cele mai puternice forţe sociale. El poate raţionaliza sau bulversa ordinea socială, poate fi factor de civilizaţie sau de înapoiere. Obiectivul capitalului este profitul, respectiv ceea ce câştigă în urma unei investiţii iniţiale într-o afacere oarecare. Capitalul a devenit „raţional" şi „modern" din momentul în care, pentru a obţine profit, a urmărit îmbunătăţirea situaţiei pe piaţă a întreprinderii. Îmbunătăţirea situaţiei pe piaţă a întreprinderii s-a făcut prin intermediul *raţionalizării muncii*. Raţionalizarea muncii implică atât inovaţie şi dezvoltare tehnologică cât şi îmbunătăţirea relaţiilor umane din cadrul întreprinderii. Odată cu implementarea tehnologiilor care au permis accesul maselor de muncitori la rezultatele muncii proprii, fenomen apărut în Anglia secolului al XIX-lea în privinţa bunurilor de necesitate imediată şi în Statele Unite la începutul secolului al XX-lea, capitalul a făcut dovada rolului său civilizator. Accesul maselor la alimente, haine şi mai apoi la automobile ieftine, alături de alte produse, au antrenat o

adevărată revoluţie socială şi materială în Occident. Omul de rând, muncitorul, începea, în sfârşit, după mai bine 200 de ani de revoluţie industrială să culeagă roadele sacrificiile generaţiilor anterioare. Secolul al XX-lea marca intrarea umanităţii în era „societăţii de consum". Aşa se face că Occidentul în loc să ia drumul revoluţiei proletare – aşa cum prevedea Marx, lua drumul „statului bunăstării" şi a „societăţii de consum". Acest lucru nu ar fi fost posibil fără raţionalizarea muncii de către capital. Investiţia în tehnologie a fost, într-o anumită măsură şi investiţie în om, în îmbunătăţirea calităţii relaţiilor sociale – un bun exemplu în acest sens fiind chiar apariţia şi diversificarea ştiinţei managementului resurselor umane.

Legătura dintre capital şi muncă se dovedeşte, astfel, de mare importanţă. Raţiunea de a fi a capitalului modern, profitabilitatea, este imposibilă în afara raţionalizării muncii. Chestiunea care se pune în această relaţie se referă la beneficiul muncii în raport cu beneficiul capitalului.

În ce măsură munca beneficiază de pe urma profitabilităţii capitalului? – este întrebarea prin care putem înţelege în bună măsură evoluţia societăţilor contemporane. Nivelul de civilizaţie al unei societăţi se exprimă, înainte de toate, prin uşurinţa cu care aceasta îşi produce valorile economice. Din acest punct de vedere nivelul de civilizaţie al unui popor este cel mai bun indicator al nivelului de dezvoltare a raporturilor dintre capital şi muncă. Raportul dintre capital, muncă şi civilizaţie poate fi sintetizat astfel:

1. **Gradul de civilizaţie depinde de stabilirea unui echilibru just între remunerarea muncii şi profitabilitatea capitalului.** Cu alte cuvinte, într-o societate armonios dezvoltată interesul particular al capitalului (profitul) este în acord

cu interesele celorlalţi. Fiecare câştigă în raport cu munca depusă. Acest fapt exprimă existenţa unor raporturi corecte între venituri şi competenţe. Societatea este întemeiată pe ierarhia competenţelor. Veniturile diferenţiate constituie expresia acestei ierarhii.

2. **Nivelul de exploatare a muncii este dat de diferenţa dintre beneficiul întreprinzătorului şi beneficiul naţional.** În societăţile în care această diferenţă este excesivă, capitalul îşi extrage profitul prin exploatarea cu precădere a interesului public. Aici capitalul este eficient nu prin raţionalizarea muncii ci prin supraexploatare. Societăţile în cauză suferă astfel de tranziţii prelungite sau chiar de subdezvoltare cronică. Munca, în aceste condiţii, se desfăşoară în condiţii foarte grele. Pentru obţinerea unei bune rate de eficienţă şi pentru capital şi o bună remuneraţie pentru salariat, capitalul trebuie să investească în factorii care uşurează munca, o raţionalizează. Prin raţionalizarea muncii capitalul devine factor de civilizaţie, contribuind la creşterea beneficiului public, naţional.

Factorul care determină dezvoltarea societăţii moderne se identifică, arată Mihail Manoilescu, cu o aşa numită *mărime q* (sau *capital specific*), care reprezintă gradul de mecanizare – nivelul tehnologic al capitalului, prin formula $q = k + A/n$, unde k=capital de rulment, A=capital de investiţii, n=numărul de muncitori. (Manoilescu 1986: 35). Factorul q de care depinde dezvoltarea civilizaţiei unei societăţi se traduce, după cum am văzut, în termenii economiei prin *investiţii*, iar în limbaj sociologic, prin *uşurarea muncii*. Mecanismul prin care capitalul ajunge să asocieze profitabilitatea cu raţionalizarea muncii în sensul creşterii nivelului ei

tehnologic aparţine unui complex cultural numit *raţionalitate instrumentală* – răspunzător de orientarea calculată a intereselor, care, la rândul lui, se suprapune peste un *complex politic de autocentrare a intereselor elitelor locale*. Elitele autocentrate, spre deosebire de cele *xenocentrate*, urmăresc corelarea interesului politic cu cel public. Înţelegem că civilizaţia se sprijină pe investiţiile de capital care au ca suport facilitarea muncii. Explicaţia economică a faptului se traduce prin aceea că economia este cu atât mai eficientă cu cât produce mai multă valoare cu muncă mai puţină.
În alţi termeni, capitalul specific sau factorul *q* se referă la *coeficientul de industrializare* a muncii, adică la „raportul dintre valoarea producţiei nete şi brute exprimat în procente", după cum arăta Virgil Madgearu în anii '30 (Madgearu 1936: 119).

În ceea ce priveşte raportul dintre capital şi muncă, din punctul de vedere al raportului dintre beneficiul naţional şi beneficiul întreprinzătorului, trebuie precizat faptul că acestea nu trebuie în nici un caz confundate. Aceasta pentru că beneficiul întreprinzătorului poate avea foarte bine loc prin *exploatarea muncii* iar nu prin *raţionalizarea muncii*. Cele două modalităţi de raportare la muncă sunt cruciale şi ele sunt identice cu cele două mari tipuri de raportare la profit: capitalist compradoare (uzurară sau prădalnică) şi, respectiv, capitalist raţională. Acumularea capitalului în condiţiile supraexploatării muncii este o premisă falsă pentru dezvoltare, arată Albert Hirschman (1984: 117 şi passim). **Reamintim că factorul motor pentru dezvoltarea pe termen lung a societăţii este expansiunea pieţei interne, ceea ce în termeni sociali se traduce prin creşterea echilibrată a veniturilor la nivelul întregii societăţi.** Acumularea capitalului prin sărăcirea majorităţii nu reprezintă altceva decât abilitatea de îmbogăţire personală a celor care au acces

la capital şi la pârghiile politice asociate acestuia, în detrimentul celorlalţi. Din punct de vedere politic şi economic, Gunder Frank numeşte aceste regimuri politice *dependente*.

Concluzii

- Munca este activitatea prin care insul se integrează în societate.
- Pentru a se putea integra în societate prin muncă insul trebuie să posede competenţe.
- Competenţele iau forma profesiei.
- Competenţa profesională şi rezultatele muncii sunt recunoscute social prin salariu.
- Locul unde de întâlnire al competenţelor se numeşte piaţa forţei de muncă (piaţa muncii). Locul unde se întâlnesc salariile dintr-o societate se numeşte *piaţa internă*.
- Dezvoltarea pieţei interne este un indicator al dezvoltării societăţii. Piaţa internă este o componentă a democraţiei, cu cât este mai dezvoltată cu atât mai mare este accesul cetăţenilor la rezultatele muncii lor.
- Pentru dezvoltarea pieţei interne este nevoie ca economia să fie competitivă.
- Competitivitatea naţională se referă la capacitatea de creştere a salariilor pe măsura creşterii exporturilor. Este o măsură a poziţiei societăţii în ierarhia mondială a economiilor.
- Manoilescu este cel mai important gânditor român în problema competitivităţii naţionale. Mijlocul prin care o ţară îşi poate creşte competitivitatea naţională este încurajarea dezvoltării acelor industrii care au cea mai mare productivitate a muncii.

- Productivitatea muncii se referă la obţinerea unei valori economice cât mai mari cu muncă cât mai puţină.
- Utilizarea raţională a muncii în cadrul întreprinderilor prin creşterea productivităţii muncii este factor de civilizaţie. Tot ceea ce uşurează munca şi creşte remunerarea acesteia este factor de civilizaţie.
- Beneficiul întreprinzătorului nu are legătură cu beneficiul naţional decât în măsura în care capitalul este factor de civilizaţie. În economiile subdezvoltate, unde inegalităţile sociale sunt foarte mari, iar numărul celor înstăriţi este mic, capitalul este mijloc de exploatare şi nu factor de civilizaţie.

25 Comunităţi şi ecologie umană

Introducere

Comunităţi şi ecologie umană se referă la structurarea socială a societăţilor în funcţie de tipul de agregare socială. Societatea este o reţea de comunităţi. Unele cu realitate fizică, cum sunt oraşele, altele mai puţin palpabile, dar tot atât de reale, reale, cum este comunitatea numită naţiune. Marile tipuri de agregare socială îşi lasă amprenta asupra spaţiului, asupra mediului înconjurător. Omul organizează spaţiul. Organizarea spaţiului şi mediului de către om se numeşte ecologie umană.

Societatea nu este suma indivizilor. Este o reţea de interacţiuni. Interacţiuni dintre oameni care se cunosc, dintre oameni care nu se cunosc. Cu alte cuvinte, societatea este o reţea de relaţii sociale. Societatea este ceea ce cunoaştem unii despre alţii, ceea ce oferim şi dorim de la alţii şi în ultimă instanţă ceea ce ştim şi cerem de la noi înşine.

> Să privim, de pildă, într-un oraş, un bulevard oarecare. Bulevardul, cu trafic mai mult sau mai puţin aglomerat, este mărginit de spaţii verzi şi de trotuare. Pe margine, blocuri, magazine, probabil o policlinică, ceva mai în spate o şcoală, intrarea într-un parc etc. Toată această aglomeraţie, oricât de dezorganizată ar părea la prima vedere, nu ar fi posibilă în absenţa *structurării* sociale, a integrării fiecărui individ în vasta reţea de relaţii sociale, oricât de efemeră, care se stabileşte ad-hoc în fiecare

> moment al parcurgerii bulevardului. Fie că se deplasează cu maşina personală, sau cu autobuzul, fie că se dă jos din autobuz sau intră în parc, iese din policlinică sau intră la şcoală, indivizii sunt *deja* integraţi într-un context de relaţii fără de care nici unul dintre lucrurile înşirate până acum nu ar fi posibil. Nu poţi circula cu maşina dacă nu respecţi regulile de circulaţie – cum ar fi dacă toţi şoferii ar trece pe roşu! Nu am putea folosi mijloacele de transport în comun dacă nu am accepta să plătim impozitele din care primăria le cumpără şi regia locală le întreţine şi cu atât mai puţin dacă am coborî spărgând geamul sau trecând peste ceilalţi pasageri. De asemenea, intrăm în policlinică ştiind că *vrem să ajungem la medic*. Avem o problemă pe care ştim că *altcineva* ne-o poate rezolva. Acest altcineva este o persoană *oarecare* care îndeplineşte însă o funcţie socială relativ precisă – aceea de *medic,* pe care, de cele mai multe ori nu o cunoaştem (chiar dacă ne este recomandată), care la rândul ei îşi poate exercita cunoştinţele asupra noastră şi asupra altora ca noi, într-o instituţie, adică în policlinică. Policlinica este, iată, un cadru profesional (medical) de relaţionare socială, între medici şi pacienţi, între medici şi asistente, personal auxiliar etc.

Reţeaua de interacţiuni vizibile, pe care sociologia le numeşte *scenă*, presupun o întreagă constelaţie de legături şi de relaţionări şi percepţii de fundal, dar tot atât de importante, care sunt numite *culise*[49]. Este ca şi cum cotidianul ar avea două straturi cu tempouri diferite. Comportamentul vizibil este condiţionat de cadrele socializării, de structurile de apartenenţă cărora individul le aparţine. Culisele conţin, astfel, atât ceea ce individul nu doreşte să arate, cât mai ales condiţionările comunitare care fixează reperele morale ale

[49] Termenii de *scenă* şi de *culise* sunt introduşi în sociologie de către sociologul american Ervin Goffman.

comportamentului. Normalitatea socială (relaţia vizibilă) este astfel asigurată de sentimentul de solidaritate comunitară (relaţionare invizibilă)[50]. Cert este că acţiunile noastre *vizibile* (de pe *scenă*) devin posibile în urma unui proces de însuşire a valorilor dezirabile (proces cunoscut sub denumirea de *socializare*). Cadrul social în interiorul căruia omul se socializează se numeşte *comunitate*. Primul cadru comunitar este *familia*. De aceea spunem că familia este baza societăţii. Familia ne conferă *identitatea* – adică trăsăturile şi aptitudinile fără de care nu ne-am putea integra în societate. În afară de cadrul familial, şcoala este următoarea comunitate deosebit de importantă în ceea ce priveşte construirea identităţii omeneşti. După ce terminăm şcoala, şi chiar din timpul ei, continuăm să ne descoperim pe noi înşine, să descoperim noi lucruri şi posibilităţi de acţiune, în cadrul grupurilor de prieteni, dar mai ales la locul de muncă. După familie, şcoală şi grupul de prieteni, *profesia* este cel mai important cadru de socializare în societăţile moderne. Ocupaţia are un rol covârşitor în viaţa noastră nu numai pentru că ne procură venituri, ci tocmai pentru este locul afirmării noastre cotidiene. Omul nu poate fi fericit, sau cel puţin satisfăcut de viaţă, dacă nu se poate bucura de un cadru propice pentru manifestarea aptitudinilor sale. Societăţile moderne pun la dispoziţia membrilor lor *profesia, profesionalizarea* ca şi cadre comunitare de manifestare ale individului în raport cu aspiraţiile sale. Dincolo de aceste cadre vizibile ale socializării omului modern, cel puţin pentru cultura şi civilizaţia de tip european, mai există cadrul *creştin*, care îl integrează pe

[50] Analizele goffmaniene atribuie individului un substrat ascuns dominat aproape în întregime de o intenţionalitate perversă. Ilie Bădescu foloseşte însă conceptele de *scenă* şi de *culise* într-un context mult mai generos, acela al spaţiului comunitar care ne însoţeşte permanent, făcând posibilă viaţa socială – vezi Ilie Bădescu, **Noologia** ..., de la p.479 şi passim.

individ în *comunitatea creştină* de mai mult de 2000 de ani, conferindu-i direcţionare morală şi ordonare socială. Chiar dacă omului modern îi place să creadă cam de pe la 1500, că tehnologia şi filosofia politică l-au „eliberat" de Dumnezeu[51], spaţio-temporalitatea transcendentă rămâne o certitudine a existenţei noastre. Transcendentul este sursă de ordonare a realităţii şi nu poate fi „accesat" decât cu instrumente specifice: prin credinţă, teologie şi ştiinţe aflate la limita teologiei – cum este sociologia noologică.

Din cele descrise până acum putem să ne dăm seama că în societăţile vechi, de dinainte de revoluţia industrială[52]

---

[51] Unul dintre primii autori moderni care atrag atenţia ca lucrurile nu stau aşa este Mircea Eliade în lucrarea sa **Sacrul şi Profanul** (1965), reeditată de Humanitas în 1992. Sacrul ignorat devine manifestare parareligioasă, de tipul parapsihologiilor, ideologiilor liberatoare, etc. În general, sacrul se întoarce în formule degradate. În centrul lumii apare un alt zeu, omul ca şi creatură supremă sau o ideologie politică pe post de credinţă ultimă.

[52] ***Revoluţia industrială***, într-o definiţie prescurtată, se referă la transformarea globală a relaţiilor sociale, politice, culturale şi economice prin răspândirea maşinismului şi a producţiei de masă. Spre deosebire de alte epoci, revoluţia industrială a marcat **întrepătrunderea dintre societate şi maşină pe toate palierele vieţii sociale**, fie direct, la nivelul producţiei industriale, care devine *producţie de masă* fie indirect, la nivelul restului societăţii, în special prin *democratizarea* accesului la produse (muncitorul devine, chiar dacă nu imediat, cumpărătorul propriilor produse, accesibile prin intermediul salariului, care la rândul lui face posibilă creşterea salariilor în paralel cu scăderea costurilor de producţie). Fenomenul a avut loc mai întâi în Anglia la sfârşitul secolului al XVIII-lea, până în prima jumătate parte a secolului al XIX-lea. Producţia de masă a devenit posibilă ca urmare a extinderii folosirii a tehnologiilor maşinilor cu abur, care au conferit atât întindere cât şi viteză transporturilor, la o scară nemaiîntâlnită până atunci. După Anglia, au urmat Statele Unite ale Americii, Germania, Olanda, Franţa, Belgia. În România, revoluţia industrială s-a produs abrupt, până în prima parte a secolului al XX-lea, prin *arderea etapelor* evolutive pe care le-au parcurs societăţile din Occident, motiv

reţeaua socială era altfel structurată. În centrul societăţii tradiţionale nu se afla profesia, ca astăzi, ci *solidaritatea prin asemănare*. Oamenii erau împreună pentru că făceau parte din aceeaşi familie. Înrudirea dintre indivizi, prin căsătorie, era decisă de familiile tinerilor şi nu de tinerii înşişi. Astăzi este deja un loc comun să luăm singuri marile decizii care ne privesc. Individualismul este calea modernităţii. În comunităţile tradiţionale, cum era cazul societăţilor europene în Evul mediu, sau al celor ţărăneşti de până mai încoace, în secolul XX, individul era cuprins într-o puternică reţea comunitară. Prezenţa socială a individului era judecată prin filtrul comunităţii sale de provenienţă. Vasile era al lui Gheorghiţă, nu Vasile, pur şi simplu. Ne stăruie şi astăzi în minte întrebarea pusă prin satele româneşti: „Al cui eşti maică?". Satul nu localizează indivizii în raport cu pretenţiile lor, ci în raport cu comunitatea de provenienţă, în cazul de faţă cu familia sa de origine. Modernul însă se legitimează prin pretenţiile sale. Ne etalăm pretenţiile noastre faţă de ceilalţi prin coafură, parfum, haine, conduită, maşina cu care călătorim, muzica pe care o ascultăm, localurile în care ne distrăm, prin profesie sau, mai ales prin funcţie etc. Ca moderni, suntem, iată, mai singuri în raport cu omul tradiţional, subordonându-ne adesea vieţile unui comportament *de*

---

pentru care societatea românească a suferit de pe urma a ceea ce Maiorescu şi Eminescu au numit *formele fără fond*. Maladia socială a formelor fără fond se referă la contradicţia dintre instituţiile moderne, importate din Occident şi nevoile reale ale ţării, care rămâne mai departe in sărăcie. O caracteristică importantă a revoluţiei industriale din Occident, care şi astăzi este precar realizată în ţări mai slab dezvoltate, cum este România, se referă la **integrarea agriculturii în circuitul industrial şi bancar în cadrul pieţei naţionale şi internaţionale.** Ţăranul se transformă dintr-un producător de produse pentru consumul propriu, supraexploatat de clasa stăpânitorilor de pământ, în *producător de tip capitalist-industrial,* şi deci în *consumator industrial* în cadrul unor formule moderne de proprietate numite *ferme*.

vitrină. În afara rezultatelor muncii noastre noi nu ne legitimăm decât prin codul numeric personal şi prin pretenţii. Ţăranul nu are nevoie de legitimare socială. El este al satului prin faptul că este membru al unei familii. Desigur, avem cercul nostru de prieteni. Omul modern nu este cu totul singur, formule de viaţă comunitară tradiţională au supravieţuit pragului modernităţii.

Comunităţile tradiţionale şi comunităţile moderne organizează diferit spaţiul (social, economic, biologic, cosmic etc.). Impactul comunităţilor asupra mediului poartă denumirea de *ecologie umană*. Vom puncta aceste aspecte în cele urmează.

Comunitatea. Rolul comunităţii în viaţa socială

Definiţia comunităţii ca şi cadru spiritual de afirmare a individualităţii

Comunitatea este mai mult decât un cadru social, este cadrul *noologic* (spiritual) în interiorul căruia indivizii se socializează, luând act de propria lor măsură prin contactul cu învăţături fundamentale transmise din generaţie în generaţie. Comunitatea este cadrul înlăuntrul căruia ne pregătim pentru viaţa socială şi totodată este mediul în care ne desfăşurăm activitatea cotidiană. Viaţa socială se desfăşoară prin intersectarea, suprapunerea sau relaţionarea diferitelor grupuri şi comunităţi. Din această perspectivă putem înţelege că acţiunile individuale se petrec pe un fundal de apartenenţă comunitară. Individul se autodefineşte şi este perceput de către ceilalţi prin raportare la comunitate. Sărbătoarea şi reacţia solidară în faţa răului sunt doi dintre marcatorii importanţi ai solidarităţii comunitare. Comunităţile sunt întâi de toate comunităţi spirituale, adică spaţii de *trăire* în comun. *Sărbătorile* sunt *locuri de adunare spirituală* ale indivizilor şi

marchează zonele tari ale reţelei sociale. (Bădescu 2002: 239 si passim)

Noologia spaţiului social ne arată că atât oraşul cât şi satul au şansa armoniei sociale. Sursele acesteia sunt cadrele vieţii comunitare, care *pot* subzista la oraş în interiorul familiei şi chiar în cadrul definitoriu al modernităţii: profesia. Atât timp cât insul îşi câştigă existenţa prin muncă (singura tehnică de integrare efectivă în societate), care, la rândul ei, este expresia libertăţii personalităţii prin vocaţie în profesia practicată, cadrul social urban nu se îndepărtează de la premisele armoniei sociale. Noologia spaţiului social face trimitere la premisele ordinii, credinţa şi trăirea realităţii sociale în consecinţă. În raport cu aceşti doi termeni persoanele cu interese particulare se *întâlnesc*, adică pot împărţi valori, aşteptări, interese, constituind împreună un spaţiu social cu semnificaţii unitare.

Comunitate şi grup

Chiar dacă putem asemăna comunitatea cu noţiunea de grup, comunitatea are o formulă socială mai complexă. **Sursa solidarităţii sociale** de tip comunitar poate fi mai subtilă şi mai profundă. Rădăcinile din care solidaritatea comunitară îşi extrage puterea depăşesc uneori istoria memorată (la care avem acces prin istoria oficială, memorialistică etc.), intrând în trecutul mitic, odată cu naşterea popoarelor. De cele mai multe ori solidaritatea comunitară este mai mult decât solidaritatea intereselor, pe care se fundamentează, cu excepţia grupurilor primare, solidaritatea de grup.

> ***Grupul primar*** – concept lansat de la Norton Cooley la începutul secolului XX, **este constituit din relaţii mutuale directe, faţă-în-faţă, între membrii săi.** Relaţiile sunt mutuale în sensul că sunt cooperative şi asociative. Acesta este un grup restrâns ca dimensiune şi

se subsumează grupului de apartenenţă. Cel mai important grup primar este *familia*. Tot grup primar este şi asociaţia constantă pe care o avem cu cei apropiaţi, cu prietenii, relaţii directe în care aspectele emoţionale pot fi exprimate direct şi care au un rol important în derularea relaţiei.

De asemenea, comunitatea depăşeşte ca întindere geografică şi mentală noţiunea de grup. În această situaţie se află *comunităţile profesionale* de pe cuprinsul unei ţări, unde sursa solidarităţii se reazemă pe *vocaţie* iar cuprinderea ei geografică este foarte largă.

> ***Vocaţia* reprezintă asumarea de către individ a timpului său şi orientarea acţiunilor sale spre valorificarea la maxim a potenţialului de care dispune, în acord cu provocările la care trebuie să facă faţă societatea. Vocaţia este, deci, conştiinţa activă a rolului individului în societate.**
>
> *„Vocaţia implică simţirea realităţii timpului. Omul cu vocaţie simte faptele sale înlănţuite în realitatea timpului şi de aceea el se simte răspunzător faţă de sine însuşi. ... Omul de vocaţie se simte dator să utilizeze fiecare moment de timp, fiindcă el crede în realitatea fiecăruia dintre aceste momente." (Motru, Vocaţia, factor hotărâtor ..., în Personalismul energetic ..., 1984, p.683).*

Comunitatea este, deci, o alcătuire de indivizi care se află în situaţia de *re*cunoaştere reciprocă, caracterizată printr-un sentiment difuz al conştiinţei de *noi,* care include atât persoanele prezente cât şi pe cei absenţi, socotiţi ca *înaintaşi,* sentiment care este fondat pe tradiţii şi norme care exced ordonarea activităţile rutiniere zilnice. O ilustrare în acest sens este *poporul* – o mare comunitate cu conştiinţa unui trecut şi destin comun. Comunitatea este, deci, mai mult decât grupul cu care interacţionăm în fiecare zi.

Deşi comunităţile, în special în formulele lor tradiţionale, de tipul familiei sau al satului, sunt

caracterizate de relaţii de apropiere fizică, proximitatea nu este cea mai importantă caracteristică a comunităţilor. Solidaritatea comunitara este în primul rând mentală şi se traduce printr-un sentiment puternic de comuniune interpersonală şi simbolică. Individul înţelege lumea şi pe sine tocmai prin prisma apartenenţei sale la comunitate. Înţelegem cotidianul ca medici sau ca profesori cu răspunderile şi interesele profesionale aferente, ca părinţi cu răspunderi familiale, ca români faţă de ceilalţi membrii ai societăţii româneşti etc. Comunitatea este, iată, o colectivitate în mare parte invizibilă, întrucât are o mare încărcătură de solidarităţi ascunse, de „învăţături", numite *tradiţii*. Aşa de pildă, unii dintre noi sunt „sibieni", alţii sunt „bucureşteni" sau „medici" sau „bucovineni", cu toţii suntem „români" etc. Toate acestea sunt comunităţi mai mult sau mai puţin puternice, care se definesc prin sentimente de apartenenţă şi prin „coduri" de *re*cunoaştere reciprocă (obiceiuri, tradiţii). Măsura recunoaşterii apartenenţei la o comunitate este exprimată, pe de o parte, de bucuria întâlnirii cu un alt membru al comunităţii, iar pe de alta de sentimentul de confort, de *bine*, mai mult sau mai puţin conştientizat. Starea aceasta de bine se poate transforma în suferinţă, şi cel mai acut sentiment de suferinţă comunitară este *dorul,* în situaţiile în care individului îi lipseşte cadrul comunităţii sale.

> *Dorul* este starea prin care cel aflat departe de ai săi îşi rememorează comunitatea, şi-o readuce lângă sine. Dorul este purtătorul unor energii sociale foarte puternice care pot recupera individul pentru comunitate.
>
> *„Dorul face din absenţa cuiva o teribilă prezenţă ... Abia graţie acestei stări pe care o desemnăm prin cuvântul intraductibil dor, sensibilitatea noastră a învins spaţiul şi timpul, făcând din cel absent o extraordinară prezenţă, lărgind adică sfera de*

solidaritate omenească peste limitele spaţiale şi temporale ..." (Bădescu 2002: 421)

Există însă situaţii în care în societate slăbesc foarte mult reţelele comunitare. Atunci sentimente recuperatoare precum dorul lasă loc stărilor de *însingurare* care pot culmina, în anumite situaţii, cu sinuciderea. Astfel, dacă dorul este sentimentul celui care simte lipsa comunităţii, însingurarea reprezintă starea celui fără de nici o comunitate.

Sursa solidarităţii comunitare pot fi deci, rudenia, locul comun de origine, un set comun de norme, tradiţii, în general factorul de *asemănare*. În raport cu tipul de solidaritate, comunităţile pot fi tradiţionale sau moderne. Formulele de solidaritate tradiţională există şi în modernitate, dar în cadre mai restrânse. Aşa de pildă, familia modernă s-a redus la trei membri – mama, tată, copil, iar în ultima perioadă, în tot mai multe ţări din Europa şi America de Nord, tinde să se reducă la formula unui singur părinte cu copil (familia monoparentală). Pe de altă parte, modernitatea a redescoperit comunitatea într-o nouă expresie, sub forma comunităţilor profesionale. Comunităţile tradiţionale sunt întemeiate pe solidaritatea prin înrudire şi prin împărtăşirea aceloraşi datini, obiceiuri. În cadrul comunităţilor profesionale omul se regăseşte pe sine împreună cu ceilalţi prin intermediul vocaţiei profesionale. Indivizii intră în contact nu atât prin asemănarea dintre caracteristicile lor de personalitate, de sânge etc., ci ca urmare a împărţirii funcţionale, pe criterii profesionale, a competenţelor înlăuntrul unui grup de muncă oarecare (întreprindere, grup ocupaţional etc.)

Tipologia solidarităţii sociale

Ne amintim că Emile Durkheim delimitează două tipuri de solidaritate socială, caracteristice socialităţii omeneşti: *solidaritatea mecanică* şi *solidaritatea organică.* **În cazul solidarităţii mecanice, tipică pentru societăţile tradiţionale, relaţiile sociale au la bază asemănarea dintre indivizi, în timp ce în cazul solidarităţii organice, relaţiile sociale se întemeiază pe diferenţa dintre membrii societăţii, generată de diviziunea funcţională a muncii.** În primul caz, personalitatea individului este o parte inseparabilă a vieţii colective, în cel de-al doilea, viaţa colectivităţii există ca urmare a desfăşurării resurselor individuale în raport cu competenţele profesionale ale fiecăruia (diviziunea funcţională a muncii). Ordonarea funcţională a societăţii în concordanţă cu competenţele profesionale ale indivizilor este chiar *ordinea corporativă* a societăţii. Sursa moralităţii în societăţile moderne nu poate fi alta, din această perspectivă, decât competenţa profesională relaţionată funcţional cu alte competenţe profesionale, în cadrul diviziunii funcţionale a muncii.

Comunitate şi societate. Sat şi oraş

Pe cele două tipuri de solidarităţi „stau" două tipuri majore de structurare socială, numite de Tönnies *comunitate* şi *societate*. Comunitatea este specifică pentru relaţionarea de tip mecanic, iar societatea ca structură modernă este întemeiată pe solidaritatea organică. Ca tip de locuire comunităţii îi corespunde *satul* iar societăţii *oraşul*. Totodată, comunitatea şi societatea reprezintă moduri diferite de interpretare a lumii.

În relaţiile sociale de tip urban, indivizii trăiesc foarte aproape unii alţii dar fără să se cunoască / recunoască, în condiţii de înstrăinare aproape completă a indivizilor. Singura sursă de solidaritate semnificativă în mediul urban este, după cum ne amintim, profesia. Prin profesie societatea recuperează parţial dimensiunea comunitară a asocierii omeneşti făcând astfel posibilă însăşi existenţa societăţii ca atare. Oraşul modern ca şi comunitate, în sensul de apropiere sufletească, trăieşte comuniunea la intensităţi foarte reduse sau deloc. De regulă mediul urban este fragmentat în grupuri care deservesc parţial, după cum vom vedea, nevoile de apropiere şi de apartenenţă. Toate acestea se explică prin faptul că oraşul dezvoltă un tip special de individ, anume *omul convenţional*. În opoziţie cu acesta satul stă pe temelia *omului comunitar*. Omul comunitar este ţăranul prin excelenţă. Atragem atenţia că sursele solidarităţii sociale sunt, în general, de tip ţărănesc, chiar pentru societăţile în care ţăranii şi structurarea ţărănească (satul) au dispărut. Acestea, după cum arătam mai sus, pot supravieţui transformărilor modernităţii la niveluri de intensitate reduse - aşa numitele *legături slabe* (vezi Granovetter), în formule restrânse în cadrul grupurilor speciale de prieteni, al familiei armonioase, etc. Reamintim însă că omul modern recuperează din dimensiunea comunitară în special în cadrul comunităţii profesionale.

> *Legăturile sau relaţiile sociale slabe* („weak ties") – concept lansat de sociologul american Granovetter în 1973, se referă la capacitatea de fixare în spaţiul social a individului de către cunoscuţii săi şi de către prietenii acestor cunoscuţi. Chiar dacă *cunoscuţii* şi prietenii cunoscuţilor reprezintă un câmp de relaţii cu intensităţi mult mai reduse decât comunitatea tradiţională (caracterizată prin *relaţii puternice* – „strong ties"), aceştia constituie ceea ce Granovetter numeşte *punţi* (bridges) în spaţiul social între

„segmente sociale". Segmente sociale de interes sunt, de pildă, locurile de muncă. Pentru a avea acces la un loc de muncă trebuie nu numai cunoştinţe profesionale ci şi informaţii despre existenţa respectivei oferte, despre condiţiile concrete de admitere, aspecte care nu sunt transmise prin anunţuri publice. Cercul cunoscuţilor ne poate furniza detalii semnificative pentru ocuparea postului dorit. Nu însă toate legăturile slabe sunt şi punţi sociale. În orice caz, prin intermediul acestora individul modern nu rămâne izolat, prin forţa „punţilor" şi a „legăturilor slabe" el putând lupta împotriva anomiei. Astfel, forţa spaţiului social modern constă tocmai în aceste punţi sociale care fac posibilă reţeaua socială modernă. Granovetter opune teoria sa celei a Şcolii de la Chicago, în particular concepţiei lui Louis Wirth (vezi mai jos, prezentarea teoriei lui Wirth). (Granovetter 1983: 201-233)

Omul comunitar şi omul convenţional reprezintă deci cele două mari tipuri de structurare socială: comunitatea tradiţională şi societatea modernă. *Omul societal*, sau *convenţional*, intră în relaţii cu ceilalţi prin intermediul convenţiei, al contractului, adică al interesului. Omul societal adesea judecă realitatea în raport cu câştigul material, după criterii de eficienţă achizitivă (care se măsoară în beneficii băneşti sau de altă natură – case, maşini, haine etc.). Chiar şi atunci când investeşte în lucruri nemateriale, cum ar fi educaţia, omul urban este interesat de beneficiile materiale ulterioare, cum ar fi cariera. Societatea modernă se întemeiază pe un mod paradoxal de relaţionare umană: condiţia alăturării indivizilor nu este asemănarea ci separarea lor. Indivizii intră în contact unii cu alţii rămânând separaţi unii de alţii, în funcţie de interese şi de ocupaţiile-îndatoririle profesionale. Oamenii interacţionează nu pentru că se recunosc într-un acelaşi cadru comunitar (familie, sat etc.), ci pentru că au interese abstracte, adesea de tip

financiar. Ceea ce intermediază relaţia socială nu mai este sentimentul de apartenenţă ci banii. Banii, ei înşişi o formă de contract, circulă în formule reglementate contractual (norme ale băncii centrale, contracte de muncă, legi, coduri de tranzacţii bursiere etc.). Această situaţie este cunoscută în sociologie sub forma *paradoxului societăţii*.

Pradoxul societăţii

> *„Iată dar, că odată cu apariţia unei «utilităţi generale», situată în afara şi deasupra comunităţilor [cum sunt banii], se constituie o nouă sociabilitate, de generalitate supracomunitară, şi aceasta devine conţinutul unui nou tip de relaţie socială generalizată, în şi prin care omul îşi poate afirma această nouă sociabilitate. Aceasta este convenţională, reflectată, abstractă şi îmbracă trei forme: contract, credit, bani." (Bădescu 1994: 169)*

Mecanismul de alăturare a indivizilor în societatea modernă a fost explicat de către sociologul german Tönnies sub forma *paradoxului societăţii*:

> *„Societatea [modernă, de tip urban-industrial] deci se realizează pe sine în afara societăţii, ca un «raport nelimitat în timp»; acelaşi raport care ţine indivizii separaţi unii de alţii pentru a-i asocia totuşi în afara lor [adică străini unii faţă de alţii], sub forma contractului ori a creditului sau chiar al unor asociaţii cu funcţii comerciale, cu capacitatea de a deschide contracte şi obligaţii (creanţe) în contul indivizilor care există independenţi unii faţă de alţii. Independenţa lor este condiţia obligatorie a*

asocierii lor, iar asocierea lor este ocazia, cadrul şi condiţia care fac posibilă independenţa lor. ***Paradoxul deci, este acesta: asocierea indivizilor reclamă separarea lor completă şi un mod de existenţă reciproc independent. Independenţa indivizilor este cadrul şi câmpul de manifestare a asocierii lor. Asocierea separă indivizii****." (Ilie Bădescu 1994: 174).*

Oraşul

În timp ce comunitatea este întemeiată pe *apropiere*, oraşul este o reţea de *interese*, dominată de *raţionalitatea abstractă a contractului.* Această formă de agregare fiind îndepărtată de imperativele naturale ale sociabilităţii omeneşti este caracterizată de o serie întreagă de maladii ale sociabilităţii. Vom prezenta câteva dintre acestea în cele ce urmează, din perspectiva uneia dintre cele mai importante teorii elaborate de Şcoala de la Chicago. Oraşul ca şi expresie de vârf a modernităţii nu este însă un teren social arid. Oraşul posedă o infrastructură comunitară foarte bine stabilită. Infrastructura comunitară a oraşului este alcătuită în principal din *comunităţi profesionale* având ca sursă integrarea funcţională a individului în societatea şi mai puţin solidaritatea prin asemănare a comunităţilor tradiţionale.

Definiţie şi problematică

Oraşul este o aşezare relativ mare, densă şi permanentă, în care existenţa este împărţită în două cicluri de viaţă: ciclul vocaţional-profesional, unde indivizii interacţionează după principiul separării

lor profesionale şi ciclul comunitar, unde structura socială este de tip comunitar-familial.[53]

Spre deosebire de comunitatea tradiţională, oraşul este *o concentrare de profesiuni*. Această concentrare face diferenţa majoră dintre sat şi oraş, din cele mai vechi timpuri până astăzi. Ceea ce leagă pe oameni într-un oraş este eficienţa schimbului produselor muncii. Munca în oraşe a fost din cele mai vechi timpuri *profesionalizată*, profesia fiind principalul criteriu de legătură socială în mediul urban. De la organizarea după principiul medieval al breslei, comunitatea profesională a ajuns astăzi la structurarea sa corporativă (marile corporaţii industriale, bancare, comerciale organizate după principiul eficienţei maxime a muncii) şi neocorporativă (corporaţia care cooperează cu statul şi cu sindicatele pentru susţinerea statului bunăstării). În piaţa oraşului se întâlnesc toate produsele pe care omenirea dintr-un areal dat le pune în circulaţie pe *ruta-rutele pe care este poziţionat oraşul*. Oraşele au fost şi sunt, din acest punct de vedere, nu numai centre productive dar şi *relee comerciale* – cum le numeşte Braudel, centre de legătură între diferite arealuri. De această reţea de legături comerciale, sociale şi politice au beneficiat, în cursul istoriei, marile imperii. Statul teritorial de tip britanic a fost primul stat modern din istorie care a reuşit să unifice această reţea urbană într-un complex numit *piaţă naţională*, devenind astfel cel mai puternic stat al lumii pentru circa 300 de ani, de la 1650 la 1900, când Statele Unite ale Americii devin cea mai mare putere a lumii. Putem înţelege, iată, importanţa *pieţei naţionale ca factor de putere*. Profesiile care se manifestă pe deplin în spaţiul urban sunt în cele din urmă organizate la scară naţională în

[53] I. Bădescu, *Ontologia problemelor sociale. Teoria bifurcaţiei*, m.s., 2007.

cadrul pieţei interne. Piaţa naţională internă este locul de întâlnire al profesiilor. Cu cât „întâlnirile" dintre variile profesii sunt mai frecvente, mai intense şi mai remuneratorii, cu atât competitivitatea naţională este mai ridicată şi implicit, nivelul de trai mai ridicat. Centrul acestor întâlniri este *bursa*, creatoarea profesiilor este *universitatea* iar locul de muncă al profesiilor este *industria* (fie ea de servicii sau fabrica). Toate aceste componente, bursa, universitatea şi industria, dimpreună cu parlamentul – garantul politic al libertăţii, sunt componente definitorii ale mediului urban şi umanitatea le-a consacrat arhitectural prin clădiri impunătoare. Sunt oraşe care sunt sediul bursei pentru o ţară sau chiar pentru o parte importantă a lumii, adică *centre de valorizare mondială a muncilor naţionale*, cum sunt New York, Tokyo, Londra, Frankfurt sau Paris.

Ne dăm seama că oraşul este *centrul puterii pe un teritoriu dat*. Acest teritoriu poate fi limitat la propriul său areal înconjurător, numit şi *hinterland* sau se poate extinde la scara unei întregi regiuni sau ţări sau chiar a lumii. În funcţie de cuprinderea teritorială a puterii lor, înregistrăm în istorie *oraşe state* – precum Veneţia, Genova, Amsterdam sau *oraşe centre ale unor state puternice întinse* – precum Paris, Londra, Frankfurt, New York. Acestea din urmă reprezintă atât centre economice majore cât mai ales locuri de concentrare a puterii internaţionalelor. Oraşul, din acest punct de vedere, îndeplineşte atât funcţia de *concentrare* a puterii cât şi aceea de *reglare* şi de *distribuire* a puterii. Puterile oraşului pot fi industriale dar mai ales *simbolice*. Puterea industrială propriu-zisă, de organizare a muncii şi de producţie este esenţială şi constituie fundamentul pentru cealaltă faţetă a puterii, *puterea simbolică*. Puterea simbolică cuprinde atât puterea politică cât mai ales puterea organizării

mentalului colectiv la scară locală, naţională sau mondială – prin cultură în general, media, modă, modele educaţionale şi ideologice în particular. Aşa de pildă, cele mai importante canale de televiziune care acoperă în orice moment evenimentele internaţionale sunt localizate în marile centre de putere: în Statele Unite şi Marea Britanie (CNN, BBC). Acestea sunt, în momentul de faţă, singurele mari puteri care pot şi îşi propun să configureze mentalul colectiv al lumii în acord cu „interesele lumii libere".

Oraşul şi procesul urbanizării

Sociologia urbană distinge între *oraş* şi *urbanizare*. Oraşul se referă la *caracterul urban al locuirii*, aspecte enunţate deja mai sus. Procesul de urbanizare se referă la *extinderea caracterului urban al locuirii*.

Urbanizarea, procesul de extindere al oraşului, se derulează pe trei dimensiuni:

1. aspectele socio-demografice ale expansiunii urbane;
2. economia extinderii urbane
3. ecologia sau spaţialitatea oraşului.

Primul aspect se referă la comportamentul demografic, instituţiile sociale şi la stilurile de viaţă legate de procesul urbanizării. Se urmăreşte atât modificarea lor în cursul acestui proces cât şi contribuţia lor la expansiunea oraşului. Indicatorii economici au în vedere atât structura economică cât mai ales evoluţia acestora, impactul asupra extinderii urbane. Suburbializarea-suburbanizarea, de pildă, dintr-un fenomen încadrabil iniţial la „stil de viaţă" între anii '50-'70 ai secolului trecut a devenit în anii '90 ai aceluiaşi secol cadrul unei expansiuni economice foarte active, în sensul mutării centrelor de afaceri în suburbii, afectând stilul de viaţă

din „grădinile urbane suburbane". Ecologia şi spaţialitatea se referă atât la sociologia spaţiului de locuit cât mai ales la impactul locuirii asupra mediului şi interacţiunea dintre spaţiul de locuit şi acesta, interacţiunea dintre aceste variabile şi relaţia lor cu expansiunea urbană.

Probleme ale oraşului tratate de sociologia clasică – Şcoala de la Chicago

Oraşul este înţeles de şcoala de la Chicago (în special în scrierile lui Louis Wirth, abordat aici) pe o serie de dimensiuni care îl vizualizează mai degrabă ca o formulă artificială de asociere umană. Din descrierile lui Louis Wirth, oraşul transpare ca un mutant social, care produce, la rândul său, „deformaţii" ale sociabilităţii. Oraşul care *înstrăinează* ar fi trăsătura de fond a întregului discurs a teoriei aici analizate a lui Wirth. Înstrăinează prin însuşi modernitatea lui. Ne este mai uşor să înţelegem această chestiune dacă ne reamintim de paradoxul societăţii al lui Tönnies prezentat mai sus.

Coordonatele pe care Wirth explică oraşul sunt:

1. **dimensiunea**
2. **densitatea**
3. **eterogenitatea**

1. Dimensiunile oraşului

Oraşul este, după cum ştim, o aglomeraţie foarte mare de indivizi. **Cu cât numărul indivizilor este mai mare cu atât presiunea pentru diferenţierea lor este mai mare**.

La rândul său, această presiune spre diferenţiere implică **imposibilitatea manifestării individului ca personalitate integrală**. Individul intră în contact cu

ceilalţi în raport cu specializarea sa profesională sau în acord cu un *anumit* interes, al său şi al celor cu care intră în contact.

Diferenţierea indivizilor antrenează procese de **segregare socială**. Indivizii interacţionează în special pe baza calificării lor. Societatea devine o *reţea de roluri* care, odată cu dezvoltarea tehnologică tind să fie tot mai specializate, accentuând izolarea indivizilor. Relaţionarea este întemeiată pe separarea funcţională, iar nu pe *asemănare*. Fiind alăturaţi dar segregaţi, relaţia dintre indivizi devine predominant **competiţională**. Alăturarea indivizilor prin separarea lor este posibilă, deci, prin raportarea lor constant competiţională.

> *"În asemenea condiţii competiţia şi mecanismele de control formal [de exemplu cele de la locul de muncă] sunt substitutul pentru «legătura» naturală, pentru solidaritatea din societatea tradiţională rurală". (Wirth,* ***Urbanism as a Way of Life****, "American Journal of Sociology", 1938, apud LeGates 1997: 191)*

2. Densitatea urbană

Este cea de-a doua dimensiune prin care teoria lui Wirth analizează oraşul şi urbanizarea.

Distanţa socială dintre indivizi este direct proporţională cu densitatea fizică. Cu cât aceasta din urmă este mai mare, cu atât capacitatea de înţelegere reciprocă este mai redusă. Aceasta pentru că creşterea densităţii fizice antrenează un proces de slăbire a calităţii relaţiei sociale. Multiplicarea exponenţială a relaţiilor sociale, dincolo de pragul pentru care omul a fost „programat" în viaţa sa comunitară din cele mai vechi timpuri conduce la apariţia aşa numitelor relaţii sociale „secundare". Relaţiile secundare se desfăşoară în cadrul birocratizat al instituţiilor şi nu implică indivizii decât în laturi strict particulare şi specializate, uneori chiar sub

nivelul pregătirii lor profesionale. Relaţiile secundare sunt mediate de norme şi ierarhii faţă de care individul nu se simte atras în mod „natural".

Alienarea şi segregarea constituie contextul pentru manifestarea unui **sentiment general de neîncredere între indivizi. Relaţiile sociale dominante sunt cele secundare**, intermediate instituţional sau de cadrele instituţionale, relaţiile primare de tip *faţă în faţă* scăzând în întindere. Ne amintim că relaţiile primare, de tip faţă în faţă, sunt acele relaţii caracterizate prin sprijin mutual afectiv şi material.

Odată cu înstrăinarea individului faţă de ceilalţi şi faţă de sine se produc fenomene de *destructurare culturală*. Paradoxul este că progresul tehnologic induce dezvoltarea de cunoştinţe şi diseminarea unei cantităţi tot mai abundente de informaţii – individul se conectează la lumea exterioară prin internet, canale internaţionale de ştiri etc. În acelaşi timp individul *ştie tot mai puţin* despre sensurile lumii înconjurătoare, el este *un însingurat*.

În acelaşi timp, pentru a putea comunica totuşi între ei, indivizii pun accent pe *semnele de recunoaştere exterioare*. Densitatea urbană este creatoarea modei, a parfumurilor, a hainelor, a maşinilor scumpe şi a altor obiecte de lux. În mediul urban indivizii intră în legătură unii cu alţii prin competiţia scalei salariilor, a CV-urilor şi a poziţiilor ocupate la locul de muncă, în ierarhia prestigiului.

> *„Suprapunerile dintre personalităţi şi moduri de viaţă diferite conduc la apariţia unor perspective relativiste despre viaţă şi o concepţie tolerantă asupra lumii, fapt care înclină să fie privit ca dovadă a raţiunii şi care conduce, mai departe, la secularizarea mai accentuată a vieţii."*

> *"Prezenţa în acelaşi loc a unui mare număr de indivizi, între care nu există legături emoţionale, dezvoltă spiritul de competiţie, atitudini de infatuare şi de exploatare mutuală.*
> *Pentru contracararea comportamentelor lipsite de răspundere socială [prin înstrăinarea reciprocă a indivizilor], societatea recurge la mijloace de control social formale. Ceasul şi semaforul sunt semne tipice ale felului în care este menţinută ordinea în lumea urbană." (Wirth, idem, apud. idem, p.193)*

Fiind străini unii faţă de alţii, alături de diminuarea capacităţii de înţelegere a contextului prin dezvoltarea comportamentelor excesiv egotice, indivizii devin *toleranţi*. Pentru că singura problemă pe care individul şi-o asumă este propriul succes, individul tolerează orice altă manifestare externă care nu îi aduce atingere succesului personal. Toleranţa este opusă *înţelegerii* şi *asumării problematicii colective*.

3. Eterogenitatea

Eterogenitatea spaţiului urban este cea de-a treia dimensiune a analizei propusă de şcoala de la Chicago (Wirth).

Principala componentă a acestei dimensiuni este **mobilitatea socială foarte ridicată**. Cu cât oraşul este mai dezvoltat, cu atât oportunităţile din cadrul reţelei funcţionale (profesionale) sunt mai multe şi deci, mobilitatea socială este mai ridicată. Oraşul devine o sumă de straturi sociale multiple, fiecare poziţie în ansamblul reţelei funcţionale antrenând un alt nivel de status. Diferenţierea socială devine tot mai sofisticată odată cu dezvoltarea oraşului (procesul de urbanizare). Pe de altă parte, mobilitatea socială foarte ridicată antrenează procese sociale şi psihice negative legate de

incertitudine şi *insecuritate*. Cu cât mobilitatea este mai ridicată cu atât siguranţa noului statut este mai redusă.

> *„Individul nu aparţine ca atare nici unui grup.*
> ...
> *Datorită intereselor diferite care apar ca urmare a varietăţii vieţii sociale [urbane], individul devine membru într-o constelaţie de grupuri care pot fi divergente, fiecare dintre ele «funcţionând» prin raportarea doar la o parte din personalitatea individului ...*
>
> *În general, individul nu prea are ocazia să dobândească o perspectivă integrală asupra oraşului ca întreg şi cu atât mai puţin să-şi înţeleagă locul în schema de ansamblu a acestuia.*
> *În consecinţă, citadinului îi este dificil să îşi dea seama de ceea ce „este în interesul său" şi să decidă în consecinţă, în raport cu multitudinea de discursuri care se îndreaptă [tot mai agresiv] înspre el." (Wirth, idem, apud. p.193)*

Din perspectivă pshisociologică, individul devine membru al mai multor tipuri de grupuri în acelaşi timp. În nici unul însă, individul nu se regăseşte pe sine şi deci, nu se integrează deplin. *Vecinătăţile*, ca sentiment de încredere între *străini care se cunosc* se slăbesc, crescând sentimentul de neîncredere şi psihozele urbane asociate.
Fiind dificil de fixat într-un grup de apartenenţă, comportamentul urban este greu predictibil. Nici unul dintre grupuri nu reprezintă decât interese disparate şi, adesea, arată Wirth, momentane. Comportamentul social devine *conjunctural*.

Deşi oraşul este un conglomerat al diversităţii, logica sa industrială şi instituţională **presează indivizii şi cultura**

urbană pentru nivelare şi standardizare a aspiraţiilor, conduitelor, oportunităţilor etc. Mai mult, perspectiva instituţională asupra omului este una de tip median, fiind interesată de eficienţa numărului mare, standardul proiectat asupra individului fiind acela al **mediocrizării**. Mediocrizarea indusă de instituţiile industriale şi postindustriale este abordată în sociologia modernă prin problematica *raţionalităţii limitate* (Boudon) şi a *robotului jovial* (W. Mills)

Omul comunitar şi tipuri comunitare

Omul comunitar se defineşte pe sine în cadrul un sentiment de apartenenţă foarte puternic actualizat într-o structură socială denumită *comunitate*. Omul ca fiinţă socială (morală) este „programat" ca fiinţă comunitară să trăiască *împreună*. Sursa solidarităţii sociale este *morala*, care la rândul ei este generată de viaţa în comunitate şi afirmată prin *tradiţii* – care nu sunt altceva decât prescripţii privind traiul *împreună*. Prin tradiţii, omul comunitar (spre deosebire de omul convenţional), se integrează în societate *ţinând cont* nu numai de cei *prezenţi* ci şi de *cei vechi*. *Tradiţia* este, din acest punct de vedere sursă a înţelepciunii sociale, fără de care omul cu greu ar mai avea acces la progres, riscând să repete experienţe neplăcute sau chiar catastrofale. Spunem, iată, că omul comunitar este integrat într-o dublă temporalitate: temporalitatea lui aici şi acum, a sarcinilor cotidiene şi temporalitatea transcendentală – a celor ce nu se văd. În acest fel omul comunitar este, prin excelenţă, *om religios*.

Printre cele mai importante tipuri de convieţuire de tip comunitar, sociologia a identificat satul, ţăranul, poporul şi comunitatea profesională. Acestea constituie cadre fundamentale ale umanităţii. Satul şi ţăranul reprezintă prima formă de structurare asociativă stabilă,

cel puţin pentru civilizaţia europeană. Conform cercetărilor de sociologie noologică, popoarele constituie cadrele primare ale socialităţii omeneşti, factorul identitar de fundal. Omul nu poate fi om universal pur şi simplu, abstract. Omul are în primul rând identitate naţională şi, numai prin asumarea acestei condiţii se poate ridica la aspiraţii universale, după ce acordă atenţia cuvenită propriei sale origini şi o respectă pe a altora.

Dacă satul şi ţăranul trimit la primele formule de structurare asociativă care au făcut posibilă civilizaţia contemporană, comunitatea profesională este componenta comunitară a acesteia din urmă, în care omul nu se mai defineşte prin asemănarea cu confraţii săi, ci aproape exclusiv prin abilităţile sale. Spre deosebire de omul tradiţional, individul modern îşi este suficient din punct de vedere material, are autonomie faţă de problematica procurării hranei, casei şi a celorlalte lucruri trebuitoare traiului, prin intermediul profesiei. Dincolo de această aparenţă, profesia presupune un proces sofisticat de cooperare funcţională care reproduce parţial situaţii de solidaritate comunitară – mai mulţi indivizi cu pregătiri similare sau diferite concură la apariţia unor produse.

Satul şi ţăranul

Satul. Creştinismul cosmic

Satul este comunitatea teritorială care orbitează în jurul neamului şi al unui centru simbolic foarte solid, definit de Biserică, vatra satului, calendarul cosmic şi strămoşi.

Calendarul ţărănesc este un mijloc de ordonare spirituală a spaţiului, prin intermediul sărbătorilor şi a încărcăturilor simbolice atribuite timpului cotidian. Timpul ţărănesc, spre deosebire de timpul oraşului

modern, este de tip ciclic şi are durate mai lungi. Pentru ţăran, fiecare fenomen are o semnificaţie, fapt care pentru moderni nu mai există sau persistă în formule degradate. Calendarul ţărănesc are, de asemenea, o încărcătură practică, în sensul că înregistrează principalele îndatoriri ciclice ale omului faţă de culturile agricole şi faţă de natura înconjurătoare, fixând ritualic încadrarea armonioasă a omului şi a satului în cosmos. Calendarul ţărănesc este intim legat de calendarul creştin, dar, în plus faţă de acesta, cuprinde şi ritualuri precreştine dimpreună cu componenta prescriptivă practică pregnantă (menţionată mai sus privind bunul mers al culturilor). Mircea Eliade a numit ordinea ţărănească *creştinism cosmic*.

Vatra satului este centrul fizic şi simbolic al satului. „Din punct de vedere teritorial satul este un complex format din *vatră,* terenul construit, şi *moşie*, terenul productiv din jurul acestuia. La rândul său, vatra este împărţită între cei vii, *satul* propriu-zis, şi cei morţi, *cimitirul*." (Ghinoiu 1999: 64)
Vatra satului este centrul simbolic al satului, „un ***axis mundi*** care uneşte Cerul patern cu Pământul matern ..., determinând poziţia Microcosmulului întemeiat în Marele Cosmos." (Ghinoiu 1999: 65).

Neamul, un alt concept cheie al lumii rurale, este definitoriu pentru componenta simbolică a solidarităţii ţărăneşti, dincolo de caracterul lărgit al familiei ţărăneşti la care se referă.
La rândul său, neamul are în centru *familia patriarhală*. Proprietatea este aşezată şi ea în jurul neamului, cu cele două componente ale sale, privată - în stăpânirea familiei şi cea *devălmaşă*, care este dominantă: „individul participă la folosirea fondului devălmaş prin intermediul spiţei de neam din care face parte (Bădescu 1981: 223). Regimul juridic dominant al proprietăţii este

cel devălmaş, nu cel privat. Componenta privată a proprietăţii se referă la stăpânirea de către o familie (de regulă extinsă) a unei porţiuni de teren, iar componenta de obşte, sau devălmaşă, se referă la stăpânirea în indiviziune, de către tot satul, a pământului (fâneţuri, păşuni, păduri, munţi, terenuri agricole etc.). În ansamblul său, satul este condus de adunarea de *obşte*.

> *„Satul devălmaş este o asociaţie de gospodării familiale, pe baza unui teritoriu stăpânit în comun, în care colectivitatea ca atare are drepturi anterioare şi superioare drepturilor gospodăriilor alcătuitoare, drepturi exercitate prin organul de conducere [colectivă] denumit «obşte». (Stahl 1998: vol. II, 29, s.n.)*
>
> *„Este vorba de un sistem juridic de cert caracter arhaic, constând în dreptul oricărui grup familial băştinaş de a se folosi de produsele naturii, pe tot cuprinsul hotarului sătesc, în orice chip şi fără limită, prin muncă directă şi pentru satisfacerea propriilor nevoi gospodăreşti." (Stahl 1998: II, 64)*

Prin *obşte*, satul reprezintă prima formă de democraţie populară din istorie. Obştea este o formă juridică de conducere şi în acelaşi timp o formă de proprietate (denumită *devălmaşă*). Conducerea obştei se face prin intermediul „celor buni şi bătrâni" aproape în toată Europa (Paul Stahl în Henri Stahl 1998: vol. I, XXVI şi passim). Faţă de obşte, care are aceeaşi vechime cu democraţiile antice, acestea erau limitate la anumite pături sociale şi se aflau în opoziţie cu hinterlandul lor, adesea supraexploatat, redus la rangul de sclavie.

> *„Regăsim aceeaşi variaţie de obiceiuri caracteristică dreptului cutumiar: au «glas» în sfat toţi gospodarii, afară de nebăştinaşi, bărbaţii de la vârsta maturităţii, socotită la 18 ani, la 22 de ani, la 25 de*

ani, chiar la 30 de ani sau, uneori, «după căsătorie»[, în funcţie de comunitate]. ...
În unele sate, femeile erau primite în sfat deopotrivă cu bărbaţii, alteori «niciodată», sau numai în cazul în care se discutau pricini relative la proprietatea lor.
În ceea ce priveşte ponderea votului fiecăruia, trebuie să distingem două tipuri: unul arhaic [obştea din Vrancea], în care toate voturile sunt egale, şi un alt tip modern, în care voturile sunt inegale [obştea din Câmpulung Muscel].
Denumim «vrâncean» primul tip, cel cu voturi egale, dat fiind că în Vrancea găsim cele mai clare şi mai viguroase norme de asigurare a desăvârşitei egalităţi de drepturi.

Egalitatea de voturi în sfat are la bază egalitatea de drepturi patrimoniale în obşti. În Vrancea, regula de bază fiind devălmăşia absolută, înseamnă că şi în adunare participă deopotrivă «cum săracul, cum bogatul», de-a valma bătrâni şi tineri, femei şi bărbaţi, având glas «cât unul, cât altul».
Cu toate acestea, părerea unora dintre obşteni trage în cumpănă mai greu decât a altora. Oamenii bătrâni, îndeobşte respectaţi, adică şefii de familie, care se bucură de vaza consătenilor lor, altfel spus «oamenii buni şi bătrâni», sunt cu precădere ascultaţi, opinia lor trăgând după sine opinia celorlalţi. Asemenea «obraze de cinste» formează cheagul adunărilor şi împotriva voinţei lor e greu să se ia vreo hotărâre.
Hotărârea se ia, deci, cu majoritate de voturi, după sfatul celor mai fruntaşi, ţinându-se în seamă mai ales votul bătrânilor. ....

Cel de-al doilea tip, cu voturi inegale, este mai recent şi poate fi denumit «câmpulungean», dat fiind că în oraşul Câmpulung îl găsim în forma lui cea mai clară, care a servit, de altfel, drept model legiuitorului silvic din 1910.

> *În acest tip de adunare, nu mai votează oamenii, ci averile, în sensul că fiecare obştean are tot atâtea voturi câte îi sunt şi «drepturile patrimoniale» - cu alte cuvinte, e vorba de obşti în care regula de bază nu mai este devălmăşia egalitară, ci cea inegalitară." (Stahl 1998: vol II, 41-42)*

Este interesant faptul că obştile săteşti româneşti au format confederaţii ţărăneşti cu puteri statale înainte de apariţia marilor state feudale din secolul al XIV-lea, Moldova şi Ţara Românească. În acest sens, obştea definea organul colectiv de conducere al respectivei confederaţii, numită în izvoarele de epocă *ţară*. Stahl documentează Ţara Vrancei, Ţara Câmpulungului (Moldova) şi Ţara Tigheciului (sudul Moldovei, inclusiv în partea numită ulterior Basarabia). Acestea aveau structuri cvasistatale, aveau armată şi desfăşurau politică externă. Singura obşte care a supravieţuit suficient pentru a fi studiată în amănunt a fost Ţara Vrancei, care a putut fi documentată până în prima parte a secolului al XX-lea.

Ţăranul

Din punct de vedere social-economic, ţărănimea este o pătură socială caracterizată prin gestiunea familială a mijloacelor de producţie. Ţărănimea este *proprietară* fără să fie *rentieră* (deşi în anumite situaţii îşi poate închiria proprietatea) şi fără să urmărească obţinerea unui profit de pe pământul său, nu este o categorie socială capitalistă. Ţărănimea nu este, deci, o categorie socială de tipul *patronatului* (proprietari ai locului de muncă şi ai mijloacelor de producţie care urmăresc profitul, utilizând munca salariată). De asemenea, ţărănimea *nu lucrează pentru salariu*, neintrând în categoria proletariatului (a muncitorilor de tip industrial).

Dimensiunile proprietăţii ţărăneşti sunt mici sau medii, de până la 20 ha de familie. Proprietatea ţărănească familială, chiar dacă nu este capitalistă, nu este neapărat şi înapoiată. Ea poate poseda tehnologiile necesare cultivării raţionale şi eficiente a pământului, creşterii animalelor, cu condiţia să fie corect racordată la circuitul economiei naţionale, în special a celui bancar, comercial şi industrial. Gospodăria familială ţărănească bine integrată în sistemul economic naţional poate produce pentru piaţa urbană bunuri de consum neindustrializate sau semiindustrializate, din a căror vânzare se pot obţine venituri peste necesarul subzistenţei. În acest sens, ea poate angaja *zilieri*, muncitori agricoli sezonieri, pe care îi *remunerează* în bani şi / sau produse.

În economiile subdezvoltate proprietatea ţărănească este rău integrată în economia naţională, fiind *autarhică* şi de dimensiuni reduse, caracterizată de o veritabilă pulverizare într-un foarte mare număr de loturi, de sub 2,5 ha. Gospodăria familială ţărănească de mici dimensiuni, fără acces la circuitul creditului modern şi la tehnicile moderne de prelucrare a pământului şi animalelor, este orientată cu precădere către *subzistenţă*, nivelul de trai fiind caracterizat de *sărăcie*. Ţărănimea cronic sărăcită este supusă unui proces de erodare socială, culturală şi chiar biologică, fenomen analizat pe larg în literatura română de către Maiorescu, Eminescu, Gherea, Stere, Iorga, Madgearu, Rădulescu-Motru, Manoilescu ş.a. Fenomenul a fost făcut cunoscut la noi în special prin problematica *formei fără fond* (Maiorescu), a *păturii superpuse* (Eminescu) şi *politicianismului* (Rădulescu-Motru), a *teoriei elevatoarelor* (Manoilescu) şi a *statului demagogic* (Eminescu), a noţiunilor de *neoiobăgie* (Gherea), *capital vagabond* (Zane, Stere, Madgearu) etc. Condiţia

ieşirii ţărănimii din sărăcie, prin prezervarea capitalului uman şi de cultură numit *ţăran,* este transformarea proprietăţii ţărăneşti în *gospodărie autonomă* pe principiul *proprietăţii de muncă* (vezi mai jos). Proprietatea de muncă posedă pământ, utilaj şi are acces la credit, produce plusvaloare. Gospodăria autonomă este suficientă sieşi şi generează surplus vandabil fără să fie centrată pe profit, în condiţiile prezervării caracterului *ţărănesc* al satului. O altă soluţie a „ridicării satului" este cea capitalistă şi conduce, în final, la lichidarea structurii sociale a satului şi, implicit a ţăranului, prin transformarea acestuia fie în mare proprietar fie în proletar (categorii sociale capitaliste).

Gospodăria ţărănească poate fi însă integrată într-un sistem capitalist de producţie în cadrul *asociaţiilor agricole* (numite şi *cooperative* – în perioada interbelică), unde mai multe gospodării ţărăneşti îşi pot uni o parte din proprietăţi, utilaje şi forţă de muncă. În cadrul asociaţiilor agricole poate apărea munca salariată, cum este cazul personalului auxiliar tehnic, de deservire a unui utilaj tehnologic mai complex sau a personalului contabil etc. Asociaţia agricolă poate fi profilată pe diferite tipuri de producţie: cerealieră, zootehnică, plante tehnice, industrie mică etc. În cadrul asociaţiei agricole munca poate fi organizată pe criteriile raţionalităţii industriale, iar membrii ei pot fi orientaţi pentru obţinerea *rentei* sau / şi a unui *profit*.

Proprietatea ţărănească este, ca atare, sursă de moralitate socială întrucât este întemeiată direct pe muncă, nefiind mediată de interese particulare speculative. *Proprietatea de muncă* ca şi trăsătură a economiilor ţărăneşti este un concept teoretizat de către fruntaşul Partidului Naţional Ţărănesc, Virgil Madgearu, în perioada interbelică. **Proprietatea de muncă se referă la proprietatea asupra pământului exclusiv ca instrument de muncă**

şi nu ca mijloc de exploatare a muncii, ca în proprietatea capitalistă. Prin intermediul proprietăţii ţărăneşti se asigură autonomia clasei sociale a agricultorilor care nu devin „muncă exploatată" şi coeziunea socială – fiind „proprietate morală", neîntemeiată pe profit şi speculaţii financiare. Autarhia economică, în concepţia ţărănistă a proprietăţii de muncă, nu mai este sursă de sărăcie – prin autoexploatare sau exploatare de către comerciantul intermediar, ci bază a ordinii şi progresului social.

> *„Ţărănimea nu poate fi socotită clasă intermediară, în sensul de dat de Kautsky şi alţi neomarxişti, după care ţăranii «nu sunt nici numai lucrători, nici numai capitalişti sau proprietari de pământ» [Kautsky, Georgien,* ***Eine sozialdemokratische Bauernrepublik****, 1921], pentru că ţăranul tipic n-are venit din proprietatea sa «ca şi capitalistul sau proprietarul de pământ», produsul obţinut de el din cultivarea propriului său pământ, cu munca sa şi a familiei lui, fiind un venit din muncă şi nu un venit din exploatare, ca al capitalistului sau al proprietarului de pământ.*
>
> *Numai în înţelesul că «ţăranul tipic nu este nici exploatator nici nu e direct exploatat» poate fi exact caracterizată ţărănimea, drept o «clasă intermediară», între cea a capitaliştilor, de o parte, şi a proletarilor, de altă parte. ..." (Madgearu: 1999, 56)*

Din punct de vedere socio-antropologic, ţărănimea este de importanţă fundamentală pentru *identitatea* naţiunii, ea fiind depozitara tradiţiilor, obiceiurilor, fiind sursa *naturalului* şi a *moralului* în societate. Mai concret, la ţară sunt păstrate semnificaţiile fundamentale asupra timpului şi spaţiului care orientează comunitatea şi, mai presus de toate, ansamblul de semnificaţii care descriu tiparul comuniunii primare, *fireşti*, în acord cu Dumnezeu şi cu Maica Domnului (Mircea Vulcănescu

1991, passim), cu reperele fundamentale ale „ordinii primordiale". Înţelegem toate acestea prin faptul *„că purtarea lui [a românului ca ţăran] e totdeauna ancorată în veşnicie [de unde şi puritatea ei esenţială], că totdeauna românul are în faţa lui nu exigenţele mărunte impuse de condiţiile de fapt, ci fiinţele stihiale, vedenia de slavă a esenţei tuturor lucrurilor, care atârnă de îndurarea lui Dumnezeu, ci nu de fapta omului. ... Românul are sentimentul, în tot ce face, că ia atitudine în veşnicie şi integrarea omului în veşnicie nu o dă fapta eficientă, ci purtarea simbolică sau rituală." (M. Vulcănescu 1991: 147).* Fără izvorul tradiţiei şi al iubirii de Dumnezeu, cu rădăcini adânci în lumea ţărănească, urbanul s-ar reduce doar la ceea ce este în aparenţa sa de raţionalitate infernală şi de iluzoriu, dominat de un psihism alienat, tot mai greu de controlat de personalităţile individuale.

> *„Ţăranul nu se pune pe sine în centrul lumii, ci poartă cu sine o lume, care-şi are propriile sale legi spaţiale şi temporale, o lume în care iubirea de celălalt şi cooperarea cu el la bine şi la rău sunt mai presus de iubirea faţă de sine. El se simte responsabil faţă de tot ceea ce se întâmplă în jurul său, în lumea sa. Cooperarea şi ospitalitatea sunt cele două forme comportamentale ale acestui mod de a fi, ale psihologiei sociale săteşti. Ordinea acestei lumi este respectată şi păstrată de ţăran şi ea este ceea ce se numeşte datină, obicei, adică «justiţia tradiţional-patriarhală», fiecare se poartă după datină, după obicei, iar obiceiul a aşezat deasupra tuturor şi a toate o valoare primară: respectul faţă de celălalt şi celelalte – om şi lucru, faptă şi întâmplare. Este o încredere funciară că tot ceea ce se întâmplă are o rânduială, o noimă, care nu trebuie nici ignorată, nici dispreţuită. Oricărei întâmplări trebuie să i se recunoască rostul ei. Ba mai mult, lucrurile şi oamenii sunt aşezaţi după o*

anumită ordine în universul lor, ordine care stă la baza unei anumite reprezentări a spaţiului proprie fiecărui popor. Astfel, poporului român îi este proprie reprezentarea spaţiului ondulat numit de Blaga, «spaţiul mioritic.»

Generozitatea şi toleranţa sunt două trăsături permanente ale atitudinii ţărăneşti. Toate aceste caracteristici capătă o formă şi o structură, care au fost denumite de sociologi cu termeni diferiţi: cutume, datini, obiceiuri, norme, reguli, etc., alcătuind ceea ce se numeşte sistemul normativ al societăţii ţărăneşti. Interpretul şi instrumentul acestui sistem normativ în societatea sătească este opinia satului, «oamenii», «ceilalţi», «ce vor spune alţii», «ce vor spune oamenii». Deci «gura satului», este cea care are funcţie de interpret al obiceiului, al datinii şi garant al respectării normei. Prin aceasta constatăm deci că sistemul normativ are un caracter oral şi prescriptiv (prescrie cum trebuie făcut, ce trebuie făcut şi orice încălcare este prevenită prin teama în legătură cu ce vor spune oamenii», «ce va zice satul», etc).” (Bădescu 1981:70-72, s.a.)

Poporul. Poporul şi statul

Popoarele, sunt comunităţi cu trecut aproape insondabil, capabile să mobilizeze mari energii sociale, economice, politice în anumite momente istorice. Popoarele sunt comunităţi mari cu raportare unitară la timp şi spaţiu, pe baza tradiţiilor, limbii, credinţelor, caracteristicilor rasiale comune pe un teritoriu dat.

„Ceea ce constituie un neam este o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp, unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credinţă, virtute, muncă, aşezăminte, port, dureri, bucurii şi semne de

trăire laolaltă, stăpâniri şi asupriri constituiesc doar chezăşii, semne de recunoaştere, peceţi, temeiuri.
Suportul principal al unui neam variază de la o vreme la alta, cu semnul principal de recunoaştere al celor ce-l alcătuiesc." (Vulcănescu 1991: 15).

Insul nu există ca „om universal", deşi conceptul a fost de-a lungul timpului un deziderat pentru intelectualii şi politicienii mai multor epoci, în special în perioada Renaşterii şi după. Identitatea socială a oricărui individ de pe planetă are o componentă colectivă de substrat numită „popor". Pot exista „trăsături universale" ale umanităţii, cum ar fi ideile de bine, frumos – enunţate din antichitatea greacă, sau de iubire a aproapelui – afirmate în concepţia creştină. Toate acestea au însă exprimări localizate, adică sunt „aduse la îndeplinire" prin comunităţi, care le exprimă în artă, limbă, folclor, formule de drept etc. proprii. Popoarele sunt structuri foarte complexe, având o serie de determinări pe adâncimea existenţei: biologice, antropologice, folclorice, lingvistice, etnice unitare, cât şi pe orizontala timpului istoric – condiţia popoarelor modificându-se în raport cu succesele sau insuccesele în faţa provocărilor istoriei. Popoarele au o componentă etnică, care se referă la substratul antropologic şi folcloric al comunităţii respective. Poporul are însă conştiinţa teritorialităţii sale pe care şi-o conservă în istorie cu ajutorul instituţiei numită *stat*. Statul este instituţia care este îndrituită de popoare să le apere teritoriul, cultura şi munca. Statul este, din această perspectivă, instituţia creată de popoare pentru a le garanta „drumul prin istorie". De aceea, nu întâmplător spunem că statele au nevoie de sprijin popular pentru a funcţiona. Guvernarea este legitimă când serveşte interesele poporului. Mecanismul electoral menit să protejeze popoarele şi

statul de confiscarea acestuia din urmă de corupţie, sau, mai grav, de anarhia dictaturilor, se numeşte *democraţie*.

Statul este, deci, instituţia care distribuie autoritatea pe un teritoriu dat, prin intermediul unei administraţii care este structurată şi care acţionează *formalizat şi standardizat*. Statul este unica autoritate formală care este investită cu autoritatea utilizării forţei pe întreg teritoriul naţional. Aceasta pentru că statul şi Biserica sunt singurele instituţii care au dreptul să vegheze asupra popoarelor. Legitimitatea statului constă în investirea sa populară (prin alegeri), autoritatea Bisericii fiind de natură supratemporală şi transcendentală. Statul reprezintă totalitatea intereselor publice/naţionale din cotidianul profan iar Biserica totalitatea spaţio-temporalităţii sacre a unei naţiuni. Aceasta pentru că realitatea socială este dual, după cum ne amintim, are o zonă palpabilă, măsurabilă şi conjuncturală, şi una predominant spirituală, care face posibilă şi explică totodată coeziunea pe termen lung a popoarelor.

> "Statul este o entitate sufletească şi trebuie conceput ca atare; el trebuie să fie popular în cel mai bun înţeles al acestui cuvânt şi să se identifice cu ţara însăşi; el nu poate rămâne un simplu aparat rece şi birocratic condus de o minoritate care-l foloseşte pentru interesele sale; el cată să fie expresia instituţională a legăturii fiecăruia dintre români cu toţi ceilalţi români şi mai ales a legăturii elitei cu masele, constituind ca atare manifestarea permanentă a conştiinţei de unitate şi a idealurilor comune ale românilor." (Manoilescu 1941: 395).

Naţiunea, în accepţiunea fondatorului Şcolii Sociologice de la Bucureşti, Dimitrie Gusti, este poporul cu *voinţă socială*, fiind expresia unor manifestări sociale coerente şi sistematice, în raport cu un sistem de scopuri. Din acest punct de vedere, naţiunea reprezintă o entitate socială activă în raport cu cadrele moştenite, pe care le

pune în valoare prin manifestări politice, juridice, economice şi spirituale. Nici societatea şi nici naţiunea nu pot fi imaginate decât ca expresii ale *voinţei sociale*. Acolo unde aceasta nu se poate *manifesta*, popoarele decad în starea lor primară, de pură potenţialitate - cadre bio-istorice. De aceea este extrem de important modul în care se face politică. Politica este instrumentul prin care o societate este încurajată (descurajată) să se manifeste în plinătatea potenţialităţilor sale, iar contextul în care voinţele sociale se pot derula liber se numeşte *dreptate socială*. Acolo unde nu este dreptate societăţile se atrofiază, agresate în însuşi principiul lor de existenţă. Scopul politicii trebuie să fie naţiunea, arată Gusti, la oricare din palierele manifestărilor sociale – în plan juridic, economic, spiritual. (Gusti 1968, vol.I: 361).

Comunitatea profesională. Corporaţiile

Comunitatea profesională reprezintă formula de agregare indivizilor în modernitate în raport cu pregătirea vocaţională a fiecăruia. Măsura apropierii dintre indivizi, în ansamblul societăţii este deci, tăria şi mulţimea comunităţilor profesionale. Ne amintim că moral este, în accepţiunea lui Durkheim, tot ceea ce este sursă de solidaritate. În condiţiile în care societatea modernă funcţionează mereu la limita înstrăinării (vezi paradoxul societăţii), gruparea vocaţională a indivizilor în cadrul comunităţilor profesionale este principala sursă de moralitate şi deci, de solidaritate socială. Comunitatea profesională se bazează, evident, pe profesie. Profesia, la rândul său, dacă este liber aleasă spunem că este *de vocaţie*. În general, progresul societăţii moderne stă în meseriile alese prin vocaţie. Vocaţia este chemarea interioară a fiecărui individ înspre un domeniu de utilitate socială şi reprezintă calea

către împlinirea personalităţii. Cu alte cuvinte, prima etapă a libertăţii personale a omului modern este alegerea meseriei în acord cu vocaţia. Prin vocaţie individul se realizează pe sine şi îndeplineşte o activitate utilă pentru ceilalţi. Ne amintim că definiţia profesiei cuprinde acest din urmă aspect: „un anumit grad de altruism" (Hodson, Sullivan 1995: 288).

După impunerea în atenţie a studiilor asupra importanţei corpurilor profesionale de către Emile Durkheim la începutul secolului al XX-lea, una dintre cele mai solide analize privind rolul acestora o datorăm marelui economist, sociolog şi inginer român, Mihail Manoilescu. Mihail Manoilescu face o distincţie foarte interesantă între *clasă* şi *corporaţie*. Manoilescu extinde definiţia weberiană a clasei (grupul social coagulat în jurul aceloraşi interese economice de tipul proprietăţii) în sfera utilităţii sociale a grupurilor sociale. Pentru Manoilescu, centrarea pe interese sau pe utilitatea socială a ocupaţiei face diferenţa dintre subdezvoltare şi dezvoltare. **Nu urmărirea interesului individual este calea către progres, cum credeau liberalii şi economiştii clasici englezi, ci integrarea funcţională a indivizilor în societate, arată Manoilescu**. Condiţia dezvoltării personale este dezvoltarea naţiunii. Dezvoltarea naţiunii este posibilă numai dacă indivizii se realizează pe sine vocaţional în cadrul diviziunii funcţionale a muncii. **Cadrul în care individul se realizează vocaţional, prin relaţionarea funcţională a abilităţilor, muncilor este tocmai *corporaţia.*** Corporaţia este structura profesională în care mai multe profesii sau corpuri profesionale interacţionează pentru a produce utilităţi (servicii şi bunuri). Subliniem diferenţele pe care Manoilescu le face între beneficiul individual şi beneficiul naţional, între beneficiul întreprinzătorului şi beneficiul public, între diferitele industrii şi ocupaţii prin prisma productivităţii muncii.

Ceea ce produce progres, arată Manoilescu, este munca organizată pentru beneficiul naţional. Beneficiul naţional se răsfrânge în *plusuri de civilizaţie* (Eminescu) pentru toţi indivizii. În condiţiile în care există o acerbă competiţie internaţională între diferitele munci şi industrii, popoarele vor avea parte de progres dacă vor şti să îşi organizeze munca în aşa fel încât să fie *competitive*. Cadrul instituţionalizat pentru munca organizată competitiv se numeşte *corporaţie*, structură de *corpuri profesionale*. Mai departe, dacă premisa progresului este munca organizată corporativ, atunci guvernarea trebuie să reflecte noua realitate. **Parlamentul pentru a fi cu adevărat democratic, subliniază Manoilescu, trebuie să fie *parlament corporativ*, adică să reflecte structura ocupaţională a societăţii şi, mai mult, să fie reprezentativ pentru fiecare tip de profesie în parte, în raport cu utilitatea sau funcţionalitatea ei socială.**

> *"**Clasa** este o [formă] de integrare socială, bazată pe comunitatea (prezumată) a intereselor. Corporaţia este din punct de vedere social eterogenă, fiind alcătuită din membri având o activitate convergentă, dar situaţii sociale diferite. .... Clasa este din punct de vedere funcţional eterogenă şi din punct de vedere social omogenă, fiind compusă din membri având activităţi foarte diferite, însă ocupând aceeaşi situaţie socială (industriaşul, avocatul şi ofiţerul sunt membri aceleiaşi clase) .*
>
> ***Corporaţia** este o formaţie verticală; clasa este o formaţie orizontală. Corporaţia îşi are originea ei în activitatea socială; clasa în pretenţiile sociale. Corporaţia reprezintă datoriile; clasa reprezintă drepturile. Corporaţia tinde către solidaritatea naţională; clasa către dezintegrarea naţională.*

Corporaţia este .... integralistă....; clasa este individualistă." (Manoilescu 1941, p.54, s.n.)

"Oricât ar părea de paradoxal, noţiunea aceasta - nouă în forma ei modernă - de ***corporaţie, ca organizaţie naţională cuprinzând pe toţi acei care conlucrează pentru a realiza un anumit produs sau un anumit serviciu naţional complet*** *este o noţiune mai clară - şi sociologic mai concretă - decât noţiunea de clasă." (Manoilescu, 1941, p.31, s.n.).*

Concluzii

- Ecologia umană este partea sociologiei care se ocupă cu studiul structurii societăţii în funcţie de tipul de agregare sociale. De asemenea, ecologia umană analizează structurarea spaţiului în funcţie de tipurile de agregare şi efectele reciproce dintre spaţiu şi marile grupări umane. În final, *stilurile de viaţă*, tipice pentru fiecare model de structurare comunitară constituie şi ele obiectul de analiză al ecologiei umane.
- Înregistrăm două tipuri majore de agregare socială, cu structuri specifice: satul şi oraşul.
- Satul este o structură de tip comunitar, numită şi „tradiţională" şi este întemeiat pe solidaritatea prin asemănare. Satul este structurat în jurul unui centru simbolic foarte pregnant, definit religios, de calendarul cosmic şi de cultul strămoşilor (al neamului).
- Centrul arhitectural al satului, cu mare valoare simbolică, se numeşte *vatra satului*, iar infrastructura sa socială este asigurată de către familia patriarhală.

- Satul devălmaş este o formulă străveche de democraţie, tipică pentru spaţiul românesc, în care colectivitatea are putere de drept asupra insului particular, în virtutea ierarhiei stabilite pe vârste, între neamuri şi gospodării etc. Gospodăriile au dreptul de a se folosi fără limită de produsule naturii de pe cuprinsul hotarului
- Omul comunitar trăieşte în raport cu *tradiţia* şi constituie tiparul omului religios.
- Omul modern trăieşte în raport cu *competenţele* sale.
- Oraşul este o structură întemeiată interese, pe solidaritatea prin diviziunea funcţională a muncii (solidaritatea organică – conceptul lui Emile Durkheim).
- Deşi oraşul este adesea considerat loc prin excelenţă al înstrăinării insului, (datorită dimensiunilor, densităţii şi eterogenităţii foarte pronunţate – Wirth, Şcoala de la Chicago), sociologia recentă arată că oraşul este caracterizat de ambele tipuri de solidarităţi (nu este lipsit de solidaritate prin asemănare, de tip comunitar).
- Extinderea oraşului se numeşte *urbanizare*.
- Solidaritatea dual㠹 a oraşului se referă la *familie* – loc al solidarităţii de tip comunitar-tradiţional (chiar dacă în alte formule decât în comunităţile tradiţionale propriu-zis) şi la solidaritatea vocaţională – exprimată prin grupul profesional, cadrul unde insul îşi petrece cea mai mare parte a timpului. Mai mult decât atât, cercetători precum Granovetter, au arătat că oraşul este străbătut de o reţea de „interdependenţe slabe" (*weak ties*), care permit conexiuni utile şi armonia socială între inşi care nu se cunosc foarte bine unii cu alţii. Atât timp cât oraşul

rămâne un loc al *întâlnirilor noologice* (spirituale) în cele două cadre, familial şi profesional, structura socială va putea evita transformările stihiale (anarhice şi agresive) iar insul va fi ocolit de gravele probleme ale însingurării.

- *Noologia* spaţiului social se referă la sursa transcendentală a ordinii, la faptul că ordinea are o dimensiune calitativă care este condiţionată de credinţă şi de capacitatea de gestiune a realului prin trăire.
- Paradoxul societăţii este paradigma prin care putem înţelege în bună măsură spaţiul social urban. Aceasta afirmă că asocierea indivizilor este condiţionată de gradul lor de separare. Asocierea este posibilă datorită faptului că separarea este *funcţională*, fiecare persoană integrându-se în societate pe baza diviziunii funcţionale a muncii, prin profesie.

26 Sociologia realului diminuat

Sociologia realului diminuat studiază fenomenele destructurante care pot însoţi în varii ponderi evoluţia societăţilor periclitând manifestarea deplină a socialităţii omeneşti. Premisa sociologiei realului diminuat este că evoluţia nu este sinonimă cu progresul, fiind încadrată în procese temporale de tip serial (Xenopol).

> Evoluţia socială reprezintă o succesiune de fapte cu cauzalitate comună şi care nu sunt neapărat asemănătoare.
>
> "Seria este constituită dintr-o înlănţuire de fapte succesive şi deci neasemănătoare între ele, legate unele de altele prin cauzalitate; deoarece ... numai această legătură scoate faptele din izolarea lor şi le face să devină un tot de un caracter mai general decât evenimentele care le compun şi le sunt subordonate." (Xenopol, **Teoria istoriei,** Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997, p. 305)

Definiţii şi introducere în problematică

Fenomenele de destructurare sunt, până la un punct, parte a procesului normal de evoluţie. Când **structura** socială şi **evoluţia** acesteia sunt dominant destructurate vorbim însă de o nouă specie de real: *realul diminuat.* Fiinţa – caracterul social al insului este slăbită până acolo încât potenţialul de împlinire al personalităţii nu

se mai poate realiza. Acestea sunt epocile în care tulburările politice, economice generează mizerie socială, psihologică şi biologică. Umanitatea acelui spaţiu devine un imens azil – un loc al individualizărilor oprite, frânte. În acest spaţiu se înregistrează câmpuri energetice sociale negative, care slăbesc realul până într-acolo încât blochează sau deturnează mecanismele evolutive, propagând procese de stagnare şi de subdezvoltare, „falsificări şi izolare, excludere şi eşec”[54]. Spunem atunci că societăţile în cauză nu mai au acces la propria istorie, la propriul destin, în raport cu potenţialul lor evolutiv dat de masa lor demografică, a talentelor, a poziţiei lor geografice şi a resurselor minerale. Societatea respectivă intră într-un câmp al *pseudomorfozelor*, al transformărilor parazitare şi al blocajelor, intră în „fundătura istoriei”.

Realul diminuat **denumeşte spaţiul în care se manifestă limitat comportamentele şi energiile compensatorii care generează ordine şi armonie socială. Societăţile prinse în reţeaua de manifestări a realului diminuat sunt în pericol de a nu se dezvolta la adevăratul lor potenţial.**

Cortegiul de fenomene asociate realului diminuat este complex. În cele ce urmează vom trece în revistă o parte din „procesiunea” care îl marchează.

Cel mai important aspect al realului diminuat este slăbirea până la dispariţie a semnificaţiilor unificatoare pentru spaţiile sociale mari. Definiţiile arhetipale, mitologiile şi credinţa îşi retrag manifestările vizibile lăsând lumea „dezgolită” de sensuri şi plină de

[54] Bădescu, **Noologia**, 2001, p.216

întreruperi (Friedman)[55]. Omul dispare din relaţia socială. Din relaţia socială mai rămâne doar funcţia. Umanitatea slăbeşte odată cu lichidarea marilor metanaraţiuni simbolice. Rămâne doar raţionalitatea suspendată a unei diviziuni funcţionale a muncii, care devine hiperraţională (vezi problema mai jos), care are ca finalitate în sine *eficienţa*.

Vom vedea că realul diminuat îmbracă formule diferite în funcţie de *poziţia* în cadrul sistemului mondial modern a societăţilor pe care le cuprinde.

Problematică generală. Omul nevoit şi omul închipuit

Înainte de a trece la analiza distribuţiei în spaţiu (în centru şi în periferia sistemului mondial modern) a proceselor destructurative, vom arăta, împreună cu prof. Bădescu, câteva din cauzele generale ale generării câmpului numit real diminuat. În general, acestea pot fi subsumate retragerii dimensiunii transcendentale din spaţiul social. Are loc prăbuşirea universalelor semnificative şi a structurilor asociate: neamul, ţara, familia, naţiunea, iubirea aproapelui, miturile fondatoare, cultul eroilor, personalităţile reprezentative şi înlocuirea acestora cu *para*credinţe – imagologii psihologizante şi neopăgâne ale spaţiului sufletesc[56], cu ideologii – discursuri logice lipsite de forţă socială

[55] Vom analiza în cele ce urmează conceptul. În esenţă este vorba despre incapacitatea inşilor conexaţi la mijloace de comunicare de a forma o relaţie elementară. Relaţia este dezumanizată, redusă la funcţie, la rezultat.

[56] Revenirea imagologiei precreştine şi a psihologizărilor realităţilor invizibile – magiile – sunt tipice cultelor şi practicilor de tip păgân. Din punct de vedere istoric şi a complexităţii explicaţiilor oferite privind lumea, acestea sunt mai înapoiate decât ultimele mari concepţii religioase, inclusiv faţă de creştinism.

germinativă, de puterea de *adăugare*, de creştere a personalităţii şi a omului, în general.

Marile direcţii ale destructurării se desfăşoară pe următoarele coordonate:

- Ruperea de trecut prin desconsiderarea tradiţiei şi a *învăţăturilor* asociate. Decurge de aici pierderea inevitabilă a stocului de sensuri şi de semnificaţii privind rostul, rolul şi raportul omului cu lumea. Insul îşi *con*sacră însingurarea şi şi-o proclamă prin cultul raţiunii. Noul cult – susţinut de avansul tehnologic şi al doctrinelor filosofice liberale devine *para*credinţă – ocupă locul oferit de religie fără a putea îndeplini funcţia sacrului. Spaţiul social devine dominat de *contract*. Problema este că acesta, la rândul lui, se întemeiază pe energia latentă a încrederii – care face parte din vechea metanaraţiune[57] a spiritului comunional. Când „progresul" va afecta şi „metanaraţiunea" încrederii, reţeaua contractelor se prăbuşeşte.
- Această rupere a culturii antrenează o avalanşă de *nepotriviri* în lume. Energiile latente nu-şi mai găsesc corespondenţele în manifestările

[57] Aici împrumutăm conceptul postmodern de „metanaraţiune" pentru a observa mai uşor caracterul intelectualist al simplificării realităţii marilor universale de substrat ale socialităţii omeneşti. Pentru postmoderni, marile universale sunt excrescenţe ale raţiunii care, supuse fiind şi ele „progresului", rămân la un moment dat învechite. Judecata postmodernă rămâne însă îndreptăţită în cazul criticii constructelor iluministe ridicate la rangul de universale precum noţiunile de progres în istorie, supremaţia cunoaşterii şi a libertăţii absolute. Postmodernismul consideră că locul marilor universale este luat de „jocul sensurilor cuvintelor", de unde şi dezvoltarea importantă a semioticii în perioada anilor 80 ai secolului XX. Conceptul de „metanaraţiune" aparţine lui Lyotard, unul dintre fondatorii curentului postmodern, în lucrarea *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (1979).

sociale. Acestea devin simple derivaţii non-logice (Pareto) ale energiilor de substrat. Arhetipurile se întorc represiv sau deplasat (rău înţelese) în lume, arată Jung, în cadrul sacrului degradat (Eliade). Insul nu-şi mai găseşte locul, nici faţă de sine însuşi, nici în raport cu grupurile cărora ar dori să le aparţină. Grupurile ele însele nu mai pot forma comunităţi mari în absenţa metanaraţiunii numită *sentiment naţional*. Politicienii nu mai reprezintă popoarele şi în felul acesta vorbim de demagogie, de resurecţia ideologiilor şi a formulelor rudimentare de asociere – cum sunt entnonaţionalismele de astăzi care răsar ca ciupercile, paradoxal, de pe urma noilor geopolitici ale globalizării.

- Subsumate ruperii de trecut se petrec alte fenomene de amploare: separarea Bisericii de popor şi mediocrizarea insului – prin depotenţarea sa sufletească. Poporul este o entitate colectivă de tip transpersonal, având fundamente de tip arhetipal-religios. Apar societatea masificată (comunitatea fără corp spiritual şi fără îndrumare sufletească), respectiv omul nevoit. Prin propagarea mesajului educaţional (curricula şcolară) şi informaţional (mass-media) centrate pe interesul individual identitatea insului se „refundamentează" pe un spaţiu cu aspiraţii limitate la dorinţa de a poseda obiecte. Fericirea este reteoretizată exclusiv în termenii satisfacerii *dorinţelor* individuale, în consecinţă, societatea se psihologizează[58]. Insul

[58] Psihicul nu este cea mai bună sursă de control a insului şi deci nu poate fi originea armoniei sociale. Principalul motiv, arătat în mai toate marile sisteme religioase este acela că psihicul este sediul fantasmelor, al imaginarului nestăpânit şi necontrolat, este proiecţia mentală a necesităţilor şi (ne)putinţelor trupeşti. Înţelegem că ordonarea psihicului nu poate sta la nivelul acestuia ci dincolo de

este scos în acest fel din comunitate, este „dezintegrat" şi devine un „robot jovial" cu sarcini mai mult sau mai puţin precise, în funcţie de posibilităţile de „creştere" economică condiţionate de locaţia societăţii în cadrul ierarhiei sistemului mondial modern. Suprapunerea intereselor insului peste aptitudinile sale vocaţionale este unul dintre puţinele mecanisme de tip comunional care mai funcţionează şi care încă amână prăbuşirea structurilor sociale.

- În planul particular al insului vedem că, odată cu prăbuşirea caracterului comunional al societăţii, acesta devine egocentrat. Insul devine o entitate statistică cu două abilităţi: produce ceea ce îi permite-cere sistemul economic-politic şi consumă – în măsura în care i se permite (acest lucru depinde de poziţia în cadrul sistemului mondial modern). Din punctul de vedere al posibilităţilor socialităţii umane, insul se mediocrizează. Devine *om nevoit* şi *închipuit*. Omul nevoit îşi reduce fiinţarea la existenţă şi pe aceasta, la rândul ei, la proiecţia nevoilor. Capacitatea de experiere a celuilalt se atenuează până la anihilare – apare omul despre care spunem că „nu mai are suflet", este despiritualizat, chiar dacă dezvoltă activităţi culturale, de reprezentare în special estetică a experienţelor sale. Insul devine excesiv egocentrat. În sensul acesta el se mediocrizează, în sensul diminuării trăirilor sale. Trăirea nu mai

---

el, în zona credinţei, adică a „transpersonalului". Raţiunea lipsită de credinţă nu este decât proiecţia imaginarului eu-lui şi, din această perspectivă, este „neştiutoare", după cum considerau vechii evrei. (Alexandrian, **Istoria filosofiei oculte**, Humanitas, 1994, p.49-50 şi passim).

este comunională, devine psihologică, la limită compulsivă, dictată de *drive-uri* (motivaţii) cvasiinstinctuale. În virtutea capacităţii de a face cultură[59], desigur, insul îşi poate prezenta destul de rafinat cele mai stihiale comportamente.

Realul diminuat şi sistemul mondial modern

Realul diminuat este parte a realităţilor generate de sistemul mondial modern. Wallerstein a arătat că lumea, prin procesul de globalizare se „unifică" în cadrul unui singur sistem de organizare a muncii.

Logica sistemului este dată de:

- constituirea unei singure diviziuni internaţionale a muncii, care **este raţională în raport cu logica centrului sistemului**;
- **schimbul între componentele sistemului mondial este *inegal*** – muncile sunt valorizate-remunerate diferit la produse egale şi, în acelaşi timp, muncitorul din centru produce bunuri de valoare mai mare decât muncitorul din periferie;
- lumea este structurată în centru, semiperiferie şi periferie. Iniţiativa istorică în lume o are **centrul**, în sensul că de aici pornesc ideologiile şi doctrinele expansionare, marile iniţiative geopolitice şi militare, aici este cea mai mare densitate şi centrul de comandă financiară şi tehnologică şi tot aici sunt cele mai mari salarii. Componentele economiei sunt relativ corect relaţionate într-un ansamblu centrat pe *competitivitatea naţională*[60] şi pe un ansamblu

[59] Pareto a arătat că omul se exprimă prin derivaţii – constructe non-logice în raport cu adevărul dar cu aparenţă logică pentru a-şi motiva pornirile reziduale.

[60] Noţiunea de **competitivitate naţională** se referă la capacitatea muncii dintr-o anumită societate de a se extinde şi de a produce şi

eficient de *efecte de relaţie*[61]. **Semiperiferia** este relativ bine poziţionată pe scala salariilor, posedă tehnologii avansate fiind chiar lider în sectoare parţiale (precum telecomunicaţii, informatică etc.) însă nu are puterea de a-şi proiecta iniţiativele în lume. Capitalismul în centrul sistemului este *socializat* şi *democratizat* în sensul că muncitorul are acces, în virtutea puterii sale de cumpărare (salariu) la produsele muncii sale. Piaţa naţională este puternică, fiind locul intersectării muncii şi capitalului (al relativei potriviri dintre acestea). **Periferia** este caracterizată prin inversarea scalei salariilor: munca nu este plătită în raport cu efortul depus. Densitatea tehnologică este redusă la spaţii social-economice încapsulate numite şi *economii de enclavă*[62]. Societatea periferială, puternic fragmentată, este de fapt o *monoeconomie de export* (Frank), care orbitează în jurul centrului prin intermediul exportului unui produs principal, fără conţinut tehnologic ridicat, de regulă o materie primă. La celălalt capăt al

---

pentru alte societăţi în paralel cu menţinerea constantă a salariului sau cu creşterea acestuia.

[61] Din punctul de vedere al lui Hirschman, dezvoltarea societăţii depinde de existenţa în interiorul acesteia a unei *cantităţi critice* de relaţionări semnificative între diverse componente sociale şi economice. Fiecare dintre componentele economice invită noi *operatori* să înceapă *noi activităţi*.

[62] Economia de enclavă este acea parte a unei economii insularizate faţă de restul societăţii, aflată în relaţii mai intense cu circuitul mondial financiar şi tehnologic etc, unde există un coeficient mai ridicat decât media naţională a salariului, care nu produce efecte de relaţie, nu-şi propagă „succesul" în restul societăţii. Sunt situaţii în care industriile-activităţile enclavă sunt doar un mijloc relativ avansat de drenare a pluprodusului local. Printre cei mai importanţi analişti ai fenomenului economiei de enclavă enumerăm pe W. Rostow, G. Frank şi A. Hirschman.

monoeconomiei de export se află *consumul de lux* al elitelor şi risipirea resursei obţinute în cadrul schimbului inegal. Avem, iată, o dublă pierdere de venit naţional: prin schimbul inegal şi prin comportamentul de consum al celor ce gestionează exportul. Forţa de muncă subremunerată este *salahorizată*. Piaţa naţională este subdezvoltată sau inexistentă, salariul având doar funcţie de supravieţuire. Guvernările în societăţile periferiale sunt democratice doar cu numele, fiind cel mai adesea anarhice, oligarhice şi demagogice. Analiza fenomenului periferial a fost iniţiat în cultura universală de către *Junimea* de la Iaşi, în secolul al XIX-lea, prin teoria maioresciană a *formei fără fond* şi analizele lui M. Eminescu ale legii compensaţiei etc.

- fenomenul dependenţei periferiei de către centru a fost semnalat de către C. G. Gherea prin *legea orbitării*: *"Şi astfel, intrând în relaţii cu Occidentul capitalisto-burghez, devenind părtaşi la civilizaţia lui înaintată, el ne modifică toate procesele de viaţă, ne revoluţionează toate raporturile sociale, economice şi, împreună cu ele, moravurile de altădată. Şi întrucât ne impune aceleaşi categorii economice, aceleaşi relaţii capitaliste, întru atât ne impune aceleaşi instituţii politico-sociale şi aceleaşi relaţii de drept." (Dobrogeanu-Gherea, 1910, p.37).* **Dependenţa periferiei faţă de centru** se manifestă prin modificarea structurilor instituţionale în raport cu logica centrului şi în primul rând prin *dependenţa mentală a elitelor* faţă de ideologiile centrului. Acestea nu distribuie aptitudini – pe care nici ele nu le posedă, legate de creşterea productivităţii muncii, ci doar pretenţii, care ies la iveală prin

comportamentul de consum şi de „sociologia înfăţişării" pe care o practică. Societăţile periferiale sunt, din acest punct de vedere, *societăţi de status* – întemeiate pe prestigiu şi mai puţin pe competenţă. Fenomenul dependenţei instaurează un câmp foarte puternic de manifestare al realului diminuat numit *dezvoltarea subdezvoltării* (G. Frank), *forme fără fond* (Maiorescu şi Eminescu), *politicianism* (Motru), *neoiobăgie* (Gherea) etc.

Realul diminuat în centrul sistemului mondial modern

În centrul sistemului mondial modern principalele manifestări ale realului negativ se referă la *diminuarea dimensiunii spirituale* a vieţii sociale. Viaţa comunională se comprimă, insul devine însingurat. În condiţiile recentrării logicii întreprinderii dinspre *solidaritatea organică* spre *hiperraţionalitate* viaţa socială îşi pierde masiv din *capitalul social* şi se *rebarbarizează*. Noul factor care contribuie la excesul de eficienţă este revoluţia tehnologică informatică. Spaţio-temporalitatea socială îşi iese din cadrele fireşti în *realitatea virtuală*, situându-se în afara definiţiilor tradiţionale ale spaţiului şi timpului (este *virtuală*). Pentru prima oară în istoria umanităţii socialitatea se *delocalizează*, devine utopică. Câştigurile derivate din posibilitatea comunicării instantanee cu foarte multe persoane străine antrenează procese de desocializare încă necunoscute pe deplin: *relaţiile sociale cuaternare* şi *întreruperile*. La nivel politic grupurile de interese capătă puteri nebănuite mutând decizia dinspre *Parlamente* (poporul reprezentat) spre ciberspaţiu unde nu trebuie să dea socoteală nimănui. *Guvernarea prin reţele* ajunge să pună sub semnul îndoielii marile

câştiguri ale guvernărilor democratice şi trimite tehnicile de guvernare cu 500 de ani în urmă, la Machiavelli, pentru care puterea se folosea de popor, fiind cel mai bun mijloc de atingere a intereselor.

Vom trece în revistă conceptele aferente realului diminuat din centrul sistemului mondial.

Hiperraţionalitatea

Este principala expresie a realului diminuat în centrul sistemului mondial modern. Mutarea centrului de greutate al întreprinderii dinspre solidaritatea organică înspre eficienţă este de natură să slăbească până la neantizare importanţa omului şi a relaţiei sociale.

Să ne reamintim conceptele centrale acestei discuţii: solidaritatea organică, vocaţia şi eficienţa. Solidaritatea organică este exprimată prin diviziunea funcţională a profesiilor aceasta fiind, la rândul ei, întemeiată pe *vocaţii*, adică pe energiile latente de dăruire socială ale inşilor. *Eficienţa* se referă la cea mai bună metodă de a ajunge de la un punct la altul.

Ataşat hiperraţionalizării este reconfigurarea relaţiilor din cadrul întreprinderii care devin aproape exclusiv raţional-contractuale şi de termen scurt, antrenând procese destructurante în interiorul companiilor, cele mai multe generate de slăbirea *loialităţii* angajaţilor faţă de o organizaţie pentru care insul este doar o entitate statistică. Conceptul a fost lansat de către George Ritzer şi reprezintă „McDonaldizarea" societăţii:

> *„MacDonaldizarea este procesul prin care principiile restaurantului de tip fast-food ajung*

să domine sectoarele societăţii americane ca şi lumea în ansamblu" (Ritzer: 2001, 198).

Principalele trăsături ale hiperraţionalizării de tip McDonald's sunt:

- Centrarea obsesivă a organizaţiei pe *eficienţă.*
- *Calculabilitatea* dusă la extrem, până acolo unde *calitatea* este înlocuită de *cantitate* după principiul "low time, low cost".
- Transformarea nevoii de *predictibilitate* în *uniformizare* – prin anularea caracteristicilor locale.
- *Instituirea controlului* cvasitotal asupra omului – client sau forţă de muncă de către procesele tehnologice.

Ritzer trece în revistă implicaţiile hiperraţionalizării:

- Exagerarea aspectului material al vieţii sociale.
- Superficializarea relaţiei sociale. Relaţia socială pierde componentele înţelesurilor *reale* datorită eficientizării exagerate (exagerării raţionalităţii formale). Lucrurile, produsele devin kitch. Lumea nu mai mănâncă pui la McDonalds, ci McNugget (calitatea se transformă într-o etichetă).
- Atrofierea componentei afectiv-emoţionale din relaţia socială. Aceasta se produce prin *fragmentarea* relaţionărilor în aşa fel încât sensul lucrurilor se diminuează. Spaţiul social *se privatizează*, devine o sumă de spaţii personale fără legături unele cu altele.

- Datorită detaşării apare un straniu sentiment de *mulţumire*. Deşi grăbită şi îngrămădită la coadă, lumea e mulţumită la McDonalds. Fenomenul este numit "free floating effect"- o stranie satisfacţie în nemulţumire privind propria condiţie.
- Sistemele hiperraţionalizate *sunt sisteme ascunse* şi sentimentul de frustrare nu poate fi direcţionat către o ţintă anume. (Vezi mai jos discuţia despre *reţele*.)
- Pierderea înţelesurilor şi sensurilor generale asupra lucrurilor este o altă consecinţă a hiperraţionalizării. Atât la nivelul lucrătorilor cât şi al clienţilor, realitatea se transformă în *pastişe*. „Incapacitatea de a cunoaşte trecutul a condus la canibalizarea aleatorie a acestuia şi la crearea a ceea ce postmodernii numesc *pastişe* [fragmente fără înţeles]. ... [Oamenii] trebuie să se mulţumească cu acestea, sau cu un talmeş-balmeş de idei, contradictorii şi confuze, cu privire la trecut. Mai departe, [postmodernul] este lipsit de simţul evoluţiei istorice, al trecerii timpului. Această incapacitate de a face diferenţa dintre trecut, prezent şi viitor introduce insul într-o realitate schizoidă. Pentru insul postmodern, lucrurile sunt fragmentate şi discontinui." (Jameson apud Ritzer: 212)
- Sistemele hiperraţionale tind să fie mai puţin productive cât mai ales *reproductive*, centrate pe *repetarea prin copiere* a unor obiecte de succes (după ce au avut grijă să creeze nişa acelui

succes). Aceasta antrenează *uniformizarea* gusturilor şi a aspiraţiilor, conducând la despiritualizarea realităţii. (Jameson apud Ritzer: 212).

Diminuarea capitalului social şi barbarizarea societăţii. Guvernarea prin reţele

Capitalul social este principalul vector al *vecinătăţilor* – relaţionarea inşilor care compun gospodării după proximitatea lor spaţială. Vecinătatea este a indivizilor şi a gospodăriilor, în sensul că unitatea socială care mijloceşte legătura este adesea gospodăria. Vecinătăţile constituie infrastructura armoniei spaţiului urban, reconstituind într-o anumită măsură spiritul comunitar centrat pe apropierea prin asemănare (solidaritatea mecanică), fiind caracterizată prin *relaţii mutuale de sprijin reciproc afectiv şi material*. Ideal tipic, vecinul se situează la mijlocul axei imaginare între *străin* şi *rudă*. Vecinătatea face posibilă ordinea inclusiv în marile oraşe, acolo unde, cum arăta Jane Jacobs[63], străzile „au ochi", relaţionarea socială, inclusiv cu străinii, devenind un „ balet social" – adică o delicată interacţiune (mediată de sprijinul reciproc al vecinătăţilor).

Capitalul social reprezintă *stocul de conexiuni şi de acţiuni reciproce întemeiate pe încredere* dintr-o societate. Acesta se constituie „într-o reţea de obligaţii reciproce" şi sunt cea mai importantă bogăţie a unei societăţi moderne (Putnam: 2000, 18, 315 passim).

---

[63] *"The Uses of Sidewalks: Safety" from* The Death and Life of Great American Cities *(1961)* în Richard T. LeGates, Frederic Stout (eds.), **The City Reader**, Routledge, New York, 1997, p.103-108

Barbarizarea societăţii trimite la două aspecte: individul şi guvernarea. Contextul în care se derulează destructurarea este *ciberspaţiul*. Individul (post)modern devine „primitivul modern". Extinderea comunicării şi instantaneizarea acesteia antrenează scăderea „înţelegerii semnificative" a realităţii. Pe altă parte, participarea politică a insului, dreptul său la implicarea responsabilă în societate cunoaşte o serie de transformări. Individul devine un însingurat dependent şi supravegheat de computer (numim relaţiile sociale cuaternare, adică relaţiile supravegheate de şi în ciberspaţiu). Relaţia socială se „privatizează", se fragmentează – devine o sumă de spaţii personale fără legături semnificative.

Accesul la dirijarea instantanee a resurselor prin intermediul ciberspaţiului reconfigurează accesul la putere, o „privatizează". În acest fel, grupurile de interese capătă puteri nebănuite. Accesul la putere „se privatizează", scapă de sub tutela „suveranităţii" publice, naţionale etc. **Societatea nu mai este guvernată *de facto* de parlamente, ci de *reţele*.** Reţelele sunt grupări de interese care au ca singur obiectiv puterea. Accesul în reţele se face după reguli informale, netransparente, cvasioculte, şi cuprinde persoane şi grupări care au putere de a modifica spaţiul social pornind de la un suport instituţional legitim. Resursele sociale sunt dirijate de reţele şi nu de voinţa publică, care la rândul ei ar fi trebuit reprezentată de Parlament. Într-o epocă a comunicaţiilor instantanee, guvernarea devine tot mai absconsă, iar tehnicile de prelevare a plusprodusului social tot mai ezoterice. Politicile redevin în tot mai mare măsură demagogice.

Întreruperile şi mediocrizarea spaţiului social

Dispariţia marilor idealuri, concentrarea omului pe muncă (falsul pragmatism), multiplicarea fantastică a accesului la informaţie şi a centrelor de putere (reţelele) cu acces la controlul massmedia şi presiunea deosebită a acestora asupra capacităţilor de înţelegere, culegere şi procesare a informaţiei deopotrivă cu caracterul comercial al informării, antrenează degradarea calităţii accesului la informaţie. Paradoxul societăţii contemporane este că, între calitatea cu totul deosebită a informaţiei din domeniul profesiilor, în care stă ordinea tehnologică a lumii şi calitatea informaţiilor difuzate prin massmedia apare o distanţă tot mai mare, în care spaţiul privat este invadat de kitch, vulgaritate şi violenţă.

Pe de altă parte, asistăm la extinderea incapacităţii inşilor de a forma relaţii sociale elementare pe măsura creşterii capacităţii tehnice de conectare-comunicare. Th. Friedman, comentator la „The New York Times", deţinător a trei premii Pulizer. reuneşte manifestările problemei sub termenul de „*întreruperi*": indivizii sunt alături, de regulă ca urmare a unei comunicări de tip instantaneu (internet, telefon mobil etc.), însă sunt perfect separaţi, chiar dacă interacţionează funcţional. Iată un paragraf care ilustrează fenomenul:

> *„Am arătat spre mine ca fiind persoana pe care el trebuia s-o întâlnească, iar el a dat din cap si a continuat să vorbească cu cine o fi fost la celălalt capăt al firului. Când a ajuns şi bagajul meu, l-am apucat de mâner; şoferul a arătat spre ieşire si eu l-am urmat, în timp ce el continua să vorbească la telefon. Când am intrat în maşină, l-am întrebat dacă ştie unde e hotelul meu, iar el a răspuns că «nu». I-am arătat adresa - după care s-a întors la convorbirea telefonică. După ce*

maşina s-a pus în mişcare, am văzut că rula un film pe ecranul consolei - pe display-ul plat pe care de obicei se prezintă sistemul de navigaţie GPS. Am observat asta pentru că între vorbitul lui la telefon si film abia mă puteam concentra. Eu, din nefericire, eram pe scaunul din spate, încercând să termin un articol la laptop. Când am scris tot ce am putut, mi-am scos iPod-ul si am ascultat un album Stevie Nicks, în vreme ce el a continuat să vorbească, să conducă si să se uite la film. După ce am ajuns la hotel, am reflectat asupra călătoriei: eu si şoferul fusesem împreună timp de o oră si ambii făcuserăm sase lucruri diferite: el a condus, a vorbit la telefon şi s-a uitat la film, eu am călătorit, am lucrat la laptop şi am ascultat muzică la iPod. Un singur lucru n-am făcut nici-unul: să vorbim unul cu celălalt." – Thomas Friedman, ***Epoca întreruperilor****, în „Business magazin", nr.107 (44/2006), p.74*

Emulaţia pecuniară

Degradarea vecinătăţilor. Pseudosocialitatea de competiţie şi insul afişat. Societatea de status. Acestea sunt, înşirate, conduite şi efecte asociate emulaţiei pecuniare.

Principiul emulaţiei pecuniare este descris de Veblen astfel:

«Scopul pe care îl urmăreşte fiecare individ prin acumulare este acela de a se plasa pe o treaptă superioară în comparaţia cu ceilalţi membri ai unei comunităţi; această comparaţie are un singur criteriu (puterea pecuniară) deoarece toate elementele prestigiului pot fi cumpărate; atât timp cât comparaţia cu ceilalţi este

defavorabilă individului obişnuit, el va trăi într-o permanentă stare de insatisfacţie; când va ajunge la ceea ce poate fi numit standard pecuniar normal (mediu) al comunităţii sau al unei clase sociale, individul nu va trece la o stare de satisfacţie, ci va intra într-o lungă perioadă în care se va zbate în toate chipurile pentru a crea un decalaj între propria putere de cumpărare şi cea medie a comunităţii (clasei), decalaj care să-i poată da individului certitudinea că el este în mod evident deasupra liniei de mijloc; starea de satisfacţie se va instala doar atunci când avansul individului în termenii reputabilităţii pecuniare va fi suficient de mare încât va fi suficient de mare încât să-i fie greu individului mediu să-l ajungă din urmă.» [T. Veblen, The theory of leisure class, London, Unwin Books, 1970, p.39 apud. Ungureanu, ***Paradigme ale cunoaşterii societăţii****, 1990, şpalt, p.56]"*

Emulaţia pecuniară este parte a fenomenului numit *realitate diminuată* prin aceea că reduce *vecinătatea* la competiţia posesiunilor. Consecinţa este, în fapt, distrugerea vecinătăţilor.

Emulaţia pecuniară ilustrează fenomenul reaşezării sociabilităţii dinspre paradigma altruismului reciproc, a *întrajutorării necondiţionate* – componentă majoră a *vecinătăţilor*, înspre compararea agresivă a posesiunilor şi înfăţişărilor. Inşii din *vecini* devin *înfăţişaţi*, adică doar competitori. Sociabilitatea înfăţişării sociale ne trimite şi la alte consecinţe, din care cea mai serioasă este aceea a *închipuirii*. Insul care se *înfăţişază cu lucruri în faţa celuilalt* este şi *închipuit* pentru că îşi substituie socialitatea naturală – întemeiată pe *primire, ajutorarea necondiţionată* (altruismul reciproc) cu o falsă socialitate, aceea a afişării simbolurilor de status.

Societatea supravegheată

Relaţiile sociale primare şi secundare sunt „completate" în societăţile informatizate de relaţii numite *terţiare* şi *cuaternare*[64]. Primele două tipuri relaţionale întemeiază viaţa comunitară şi profesională. Celelalte două sunt extensii al *interesului* (legitim sau nu) şi nu sunt purtătoare de conţinut social decât în măsura în care acesta poate genera, la rândul său, coeziune şi armonie. Relaţiile terţiare apar prin *catalogare* între insul *introdus în baza de date* şi deţinătorul-comanditarul acesteia. Catalogarea se produce prin consimţământul persoanei. *Relaţia cuaternară* se reduce la supravegherea spaţiului social de către entităţi mai mult sau mai puţin transparente (de regulă servicii de securitate dar şi de marketing, interacţiunea este *ne*solicitată şi *fără consimţământ*, derulându-se în special în timpul navigării pe internet).

Relaţiile cuaternare exprimă o latură mai puţin pozitivă a colosalei puteri de comunicare din ciberspaţiu. Este aspectul ciberspaţiului care pune în contradicţie noile tehnologii informatice cu idealurile umanităţii privind societatea democratică. Relaţiile cuaternare caracterizează, deci, procesul de supraveghere permanentă a oamenilor fără că aceştia să fie conştienţi sau să-şi fi dat acordul şi transmiterea datelor obţinute celor interesaţi. Societatea democratică devine, astfel, *societate supravegheată*, fundamentele societăţii civilizate fiind astfel profund denaturate.

---

[64] Craig Calhoun apud Brian D. Loader (ed.), **The Governance of Cyberspace. Politics, technology and global restructuring**, London and New York, Routledge, 1997, p.26

Un exemplu de relaţii aflate la graniţa dintre relaţiile terţiare şi cuaternare ar fi *data mining*[65] (sortarea ţintită) – procesul prin care se caută potriviri între un «obiectiv» (set de obiective) vizate(e) de un comanditar şi o masă de date disponibile/în curs de culegere privind «ţinta» (publicul ţintă) care *ar putea* interesa comanditarul, utilizând analiza patternurilor comportamentale/de comunicare înregistrate informatic."

Realul diminuat în periferia sistemului mondial modern

În periferia sistemului situaţia este diferită. Aici fenomenul dominant se numeşte *inteligheţie* şi cea mai importantă consecinţă a acestuia este *societatea abandonată* cu toată constelaţia de comportamente mai mult sau mai puţin anarhice (numite şi „necivilizate"). Deşi este orientată tot către consum, din motive ce ţin de subdezvoltarea pieţei interne şi deci, a puterii de cumpărare, a lipsei competitivităţii naţionale, acţiunea socială este mai puţin periclitată de problema hiperraţionalizării. Hiperraţionalizarea s-ar putea referi mai degrabă la tratamentul salariaţilor din „economiile de enclavă" (întreprinderi-enclavă)[66]. Raţionalitatea

---

[65] „Data mining – using mathematical formulas to sift through large sets of data to discover patterns and predict future behavior." – *The Economist*, sept.29 2007, p.60 (Data mining – Sortarea ţintită reprezintă folosirea unor formule matematice [în mediul informatic] pentru sortarea unor mase mari de date în scopul identificării de modele [de comportament] şi de a prezice comportamentul ulterior."

[66] Sintetizând cercetările lui Frank, Rostow şi Hirschman asupra problemei, spunem că economia de enclavă este acea parte a unei societăţi aflată în relaţii mai intense cu circuitul mondial financiar, tehnologic etc, unde există un coeficient mai ridicat decât media naţională a salariului, dar care nu este suficient de puternică, sau nu este interesată, să producă efecte de relaţie, să multiplice succesul

dominantă este aceea a *capitalului de pradă*, de tip exploatator în raport cu interesele individului muncitor, care trăieşte la limita decenţei sau chiar sub aceasta, pe o piaţă imatură a forţei de muncă în condiţiile subdezvoltării de ansamblu a pieţei interne.

Inteligheţia – elita dependentă şi Societatea abandonată

În periferia sistemului sursa atitudinilor destructurante este complexul elitelor faţă de provocările istorice ale societăţilor. Acest complex generează *abandonarea de facto* a societăţilor de către elite care devin neguvernate – prin aceea că *nu sunt guvernate* sau sunt *exploatate de guvernare*.

- *"Inteligheţia constituie o clasă de agenţi de legătură care au învăţat meşteşugul civilizaţiei ce urmează să fie adaptată ..."*
- *"E vorba de aceia care au fost dezrădăcinaţi şi descumpăniţi din punct de vedere spiritual, fără a fi fost smulşi din punct de vedere fizic din căminele lor strămoşeşti." (Arnold J.Toynbee,* ***Studiu asupra Istoriei. Sinteza a volumelor I-VI de D.C. Somervell****, Humanitas, Bucureşti, 1997, p.526)*

Fenomenul inteligheţiei este principalul responsabil de slaba competitivitate naţională a societăţilor peste care superfetează (putem citi şi „responsabil faţă de slaba dezvoltare a pieţei interne ..."). Inteligheţia şi slaba *competitivitate naţională*[67] sunt cele două elemente prin care ne dăm seama că decalajul (şi efectul de poziţie în

---

său în restul societăţii. Sunt situaţii în care industriile-activităţile enclavă sunt doar un mijloc relativ avansat de drenare a pluprodusului local.

[67] Vezi capitolul despre "Munca şi prosperitatea societăţilor".

ierarhia sistemului mondial modern) cuprind într-un impas foarte greu de depăşit societăţile cuprinse de fenomenul globalizării, spre deosebire de societăţile motor al globalizării. Societăţile rămase în urmă prin abandonul elitelor se numesc *societăţi părăsite (*sau *abandonate).* Fenomenul abandonului societăţilor de către elite este parte a *terorii istoriei* – concept lansat de Mircea Eliade, prin care înţelegem impactul evoluţiilor dominante asupra colectivităţilor rămase în urmă. O caracteristică importantă a societăţilor părăsite (abandonate) este *caracterul disfuncţional al statului şi al administraţiei,* în general. Birocraţia de stat capătă accente antinaţionale prin caracterul *comprador* şi prin *funcţia de retard social* pe care o desfăşoară în raport cu interesul public. Odată ce societatea este părăsită de elite şi de stat, capitalul capătă şi el funcţii compradoare şi deci, nu mai este factor de civilizaţie (nu mai uşurează munca), dimpotrivă, devine componentă a poverii sociale. Singurele zone în care există succes social sunt „economiile de enclavă" (Rostow şi Frank).

Complexul de inferioritate şi subdezvoltarea

Rolul elitelor în societate este condiţionat de percepţia pe care acestea o au în privinţa societăţii. Hirschman numeşte această percepţie *înţelegerea complexităţii*. Prin dispreţul faţă de propriul popor elita nu numai că se îndepărtează de problemele oamenilor de rând ci denaturează fundamental şi caracterul deciziei politico-economice. Cum elitele controlează resursele pentru milioane de oameni acest blocaj comportamental are efecte devastatoare pe termen lung. Elitele marcate de *complexul eşecului* (concept prescurtat de Hirschman sub denumirea spaniolă de *fracasomanie*) vor manifesta sistematic neîncredere în capacitatea societăţii de a depăşi sau de a îmbunătăţi situaţia actuală. Fracasomania (complexul eşecului) este unul dintre

principalii factorii responsabili de criza prelungită (de zeci de ani) cu care o serie de state se confruntă - în special în America Latină. Responsabilitatea pentru eforturile obositoare prin care trece societatea, pentru hiperinflaţie, polarizare socială acută şi o rată foarte ridicată a şomajului este atribuită de Hirschman în mare măsură elitelor.

Neavând suficientă credinţă în valorile locale, neînţelegând ideea de Patrie în numele căreia pot săvârşi chiar atrocităţi pentru protecţia regimului şi neputând să adapteze cunoştinţele căpătate în afară la nevoile propriilor societăţi, elitele complexate sunt în schimb, puternic dependente ideologic de Occident. Decalajul dintre cum ar trebui să fie realitatea - conform ideologiilor respective - şi cum este ea de fapt, este pus pe seama societăţii. Aceasta întăreşte resentimentele elitelor faţă de propria lor societate care, mai departe, le întăreşte complexul de inferioritate. Hirschman defineşte astfel *fracasomania* sau complexul eşecului.
Fracasomania – complexul eşecului - împiedică elementele guvernante (care guvernează sau care îşi aşteaptă rândul la guvernare) să se adapteze, să perceapă corect realitatea. În acest fel, guvernarea devine tot mai rigidă, mai ideologizată, şi, în consecinţă, mai brutală.
Devine explicabilă astfel, alunecarea spre dictatură a guvernanţilor din America Latină din a doua jumătate a acestui secol. Nevoia de dictatură nu reprezintă altceva decât expresia imposibilităţii controlului asupra situaţiei sociale şi antagonizarea puternică a luptei dintre grupurile care candidează la putere. Fracasomania, sau complexul occidental al elitelor, încurajează, astfel, instituirea unor regimuri dictatoriale.
Acest complex, la rândul său, se traduce printr-un deficit de responsabilitate. Elitele în cauză guvernează din perspectiva redusă a interesului imediat, în condiţii

de acerbă rivalitate cu grupările concurente pentru putere.

> Recent, Cătălin Zamfir arăta că principala problemă a tranziţiei în România nu a fost de natură economică ci de natură politică. Nu societatea şi nici românii, în ansamblu, sunt „de vină" pentru stagnarea din tranziţie, cum se lamentează inteligheţia prin ziare, ci sfera politică:
> *„... Colectivitatea a primit puternice şocuri venite din sfera politicii. Aceasta a devenit o sursă majoră a demoralizării şi alienării ... a generat un adevărat cutremur în conştiinţa colectivă." (Zamfir: 2004, 52)*
>
> Mai departe, acelaşi autor demantelează soluţia privatizării, ridicat la rang de paraeshatologie (falsă mântuire) de către intelighentsie:
> *„Şocul a constat ... în faptul că, de asemenea, multe întreprinderi privatizate au fost distruse nu pentru că nu mai aveau şanse de redresare, ci pur şi simplu deoarece pentru noii patroni distrugerea lor s-a dovedit mult mai rentabilă. ... Privatizarea a fost adesea mai degrabă un gropar al întreprinderilor de stat decât un lansator al lor ... proporţia investitorilor cu resurse de investiţie şi intenţii de dezvoltare a fost sensibil inferioară aşteptărilor, dominând investitorii speculativi." (Zamfir: 2004, 43).*
>
> În finalul acestei succesiuni de citate menţionăm eşecul celuilalt palier al elitelor din periferie: al *dependenţei intelectuale.* Ne amintim cu toţii de prezentarea într-un registru cvasisacru al deciziilor şi comentariilor susţinute de Fondul Monetar Internaţional. Iată comentariul specialistului:
> *„În raportul său pe 2004, FMI îşi asumă, pentru prima dată, responsabilitatea unor greşeli importante în politica* ***impusă*** *[s.n.] în ultimii 14 ani României. Una dintre cele mai grave erori asumate se referă la înscrierea României printre ţările*

insolvabile, fapt care a împiedicat-o să atragă fonduri de la creditorii privaţi. Probabil că ... menţinerea, pe o perioadă extrem de îndelungată, a nivelului ridicat al inflaţiei este un indicator al atitudinii sociale a conducerii ţării, cu complicitatea tacită a FMI. ... Inflaţia este al doilea instrument de menţinere a echilibrelor financiare, ***transferând problemele economice pe umerii populaţiei*** *[s.n.] Menţinerea inflaţiei, care difuzează costurile pierderilor economiei în întreaga populaţie în loc să le facă transparente prin mecanismele specifice economiei, a fost o sursă importantă a sărăcirii*[68]*." (Zamfir: 2004, 47).*

Formele fără fond şi legea compensaţiei

Şcoala Critică românească cristalizată de Junimea de la Iaşi, în a doua parte a secolului al XIX-lea, în jurul lui Titu Maiorescu, este cea care a lansat în sociologia universală problema risipirii energiilor sociale înspre *false structuri sociale* – proces numit *forme fără fond.*

Am trecut în revistă concepţia eminesciană asupra problemelor cu care se confruntă periferiile în capitolul destinat „Teoriilor clasice majore". Reluăm câteva paragrafe privind legea compensaţiei:
Legea sociologică a funcţionării statului demagogic este *legea compensaţiei* iar principiul de formare al păturii superpuse se numeşte *selecţia socială negativă.*

Teoria compensaţiei este o componentă majoră a teoriei progresului negativ. În esenţă ea enunţă condiţia dezvoltării unei societăţi prin acordul dintre munca

[68] Ne amintim definiţia weberiană a inflaţiei: ***„Inflaţia* reprezintă întotdeauna şi în primul rând un mijloc de creştere a puterii de cumpărare pentru anume interese".** (Weber, vol.I, 133).

depusă de elite în favoarea comunităţii şi consumul acestora din munca societăţii:

> *"Progresul nu se reduce la simple reforme făcute din condei şi cu reformele juridice artificiale, strict raţionaliste, ci constă în 'excedentul valorii producţiunii peste consumaţiune ..." (Eminescu, apud Bădescu,* ***Sociologie eminesciană****, 1994, p.253)*

Avem raporturi compensatorii, avem dezvoltare, arată Eminescu, prin legea compensaţiei. *Structura trebuinţelor* trebuie să corespundă cu *proporţia muncilor*. Dacă elitele îşi onorează funcţia socială, adică pun poziţia ocupată de ele în stat în acord cu problemele comunităţii, societatea se va bucura de şansa dezvoltării economice şi sociale. Guvernarea în acord cu nevoile publice este o *guvernare morală* iar poporul respectiv se îndreaptă spre *civilizaţie*. Elitele care nu răspund nevoilor sociale, urmărindu-şi doar satisfacerea trebuinţelor personale, conduc societatea către subdezvoltare, iar statul către formule demagogice de organizare politică. Elitele răspunzătoare de acest fenomen sunt numite *pătură superpusă.*

> *"«Compensaţia – scrie Eminescu – nu se dă de către o clasă sau un om decât prin muncă intelectuală sau muşchiulară. Munca muşchiulară constă în producerea de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitarea producerii acestor obiecte... »"*[69].

Facilitarea producerii de obiecte este condiţia existenţei *civilizate* a popoarelor moderne.

---

[69] Mihai Eminescu apud Ilie Bădescu, **Sociologia eminesciană**, Ed. Porto Franco, Galaţi, 1994, p.124

Ne amintim că *selecţia socială negativă* se referă la denaturarea principiilor de promovare în ierarhia socială, după alte criterii decât cele ale competenţei şi probităţii morale. Elitele nu mai reprezintă plusul social – ca în concepţia paretiană – inşii cu cele mai bune aptitudini în clasa lor ocupaţională, ci minusul – pleava aptitudinală a societăţii, cu cele mai ridicate şi agresive pretenţii.

Rezultatul proceselor negative cuprinse de formele fără fond sunt *semibarbaria* – care la noi a căpătat forma *neoiobăgiei* la începutul secolului al XX-lea. Rebarbarizarea societăţii, concept prezent atât la Eminescu cât şi la Motru (în cadrul politicianismului) trimite la declasarea păturilor largi, la aducerea lor într-un stadiu de mizerie socială şi morală pe care nu l-au cunoscut în epoca tradiţională, anterioară declanşării proceselor de „dezvoltare" sub comanda elitelor – păturilor superpuse. Omul de rând nu are acces la civilizaţie – nu capătă aptitudinile aferente întrucât formele de import sunt aduse „peste el", în discordanţă cu „fondul său sufletesc". Noile instituţii sunt sau devin tehnici rafinate de intensificare a exploatării. Neoiobăgia este formula prin care, în a doua jumătate a sec. XIX, principala forţă de muncă din România – ţărănimea, a fost readusă la starea de servitute, de această dată cu instrumentele oferite de infrastructura juridică şi de sistemul de camătă modern, ceea ce a condus la o agravare nemaipomenită a situaţiei acestei pături sociale.

În termenii lui Gherea, neoiobăgia desemnează:

i. *Raporturi de producţie în bună parte iobăgiste, feudale;*

ii. *stare de drept liberalo-burgheză, prefăcută în iluzie şi minciună,*

lăsând pe ţăran la discreţia stăpânului.

iii. *legislaţie tutelară care decretează inalienabilitatea pământurilor ţărăneşti şi reglemenetează raporturile dintre stăpâni şi muncitori, raporturi izvorâte din cei doi termeni de mai sus;*

iv. *În sfârşit, insuficienţa pământului aşa zisului mic proprietar ţăran pentru munca şi întreţinerea familiei sale, fapt care-l sileşte să devină vasal al marei proprietăţi." (Gherea, Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare, Socec, Bucureşti, p.369, numerotarea paragrafelor ne aparţine).*

„ ... din cele spuse, se vede unde rezidă răul ţării.

i. *O organizaţie socială şi de stat antagonică şi contradictorie, care preface instituţiile ei în aparenţe şi minciună.*

ii. *O vieaţă politică şi economică plină de resturi feudale, cari nu vor să moară, şi bazată pe capitalism modern, care nu poate încă să trăească.*

iii. *O producţie naţională mizerabilă: 50 parale de cap de om. Din această producţie, care nu ajunge bine pentru cea mai simplă îndestulare materială a populaţiei, statul retrage a treea parte, făcând risipă şi creând o clasă biurocrato-parazitară. Din*

*restul de o două treimi o mare parte este iarăşi acaparată de o mică minoritate, care o risipeşte în consumare neproductivă, într-un lux nesocotit." (Gherea, **Neoiobăgia**, 1910, p.475, numerotarea paragrafelor ne aparţine).*

Politicianismul

Politicianismul este structura politico-socială şi economică a societăţii periferiale, guvernată de elite dependente. Conceptul îi aparţine lui Rădulescu Motru şi este definit în următorii termeni:

"Prin «politicianism» înţelegem un gen de activitate politică ... prin care câţiva dintre cetăţenii unui stat tind şi uneori reuşesc să transforme instituţiunile şi serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale." (C. Rădulescu Motru, 1904, p. III).

Fiţele

Fiţele se referă la comportamentul de consum „nenatural" afişat de un ins sau de un grup de indivizi pentru a ilustra dincolo de limitele discreţiei – uneori ale decenţei, noile achiziţii de bunuri care, la rândul lor, se vor un substitut pentru o poziţie socială presupus recunoscută ca fiind „superioară". Comportamentul afişat este strident în raport cu poziţia socială prezentă şi chiar cu poziţia socială „ţintită", fiind lipsit de conţinutul de aptitudini şi de competenţele organic ataşate poziţiilor sociale respective.

Pe de altă parte, fiţele se referă la incapacitatea de valorificare a aptitudinilor naturale ale insului care, în societăţile în care piaţa forţei de muncă şi a recompensării muncii nu funcţionează normal, tinde să se manifeste nu vocaţional – prin ceea ce poate fi persoana cu adevărat, ci, prin comportamente de consum imitative. Fiţele sunt, din această perspectivă, ilustrarea în stradă a statului demagogic şi, în funcţie de amploarea lor, sunt componentă a unei societăţi subdezvoltate, parte a conceptului weberian de *societate de status*[70], în opoziţie cu raţionalitatea instrumentală a capitalismului modern.

Concluzii

- O bună parte din spaţio-temporalitatea socială poate fi cuprinsă de procese puternic destructurative care generează un câmp de realitate numit „real diminuat".
- Realul diminuat defineşte imposibilitatea societăţilor şi inşilor de a se dezvolta la adevăratul lor potenţial.
- Principala cauză a apariţiei fenomenului realului diminuat este despiritualizarea lumii. Transpersonalul şi planul religios se retrag din lumea vizibilă, revenind parţial ca realităţi degradate în profan sub forma paracredinţelor şi

[70] Ne amintim că *grupul de status* reuneşte indivizii după criteriul prestigiului în virtutea statutului lor. Spre deosebire de clasa socială, grupul de status este interesat în special de acumularea de beneficii care aduc în special prestigiu. Când societatea ajunge să fie dominată de grupurile de status, vorbim de *ordinea de status* – întemeiată pe ierarhia privilegiilor şi a prestigiului funcţiei.

a noilor mitologii ale societăţii de consum sau ale societăţilor dictatoriale (zise şi totalitare).

- La nivel antropologic, insul nevoit este principalul produs al realului diminuat. Acesta este supus propriului imaginar şi a poftelor de tip somatomofic, pe care le îmbracă în expresii estetice şi raţionale – numite şi idolatrii, alături de ideologizarea spaţiului social. Omul devine închipuit.
- Contextul în care realul diminuat se produce este numit sistem mondial modern.
- Realul diminuat are efecte diferite, în raport de poziţia societăţilor în ierarhia sistemului mondial modern.
- În centrul sistemului, manifestarea dominantă se numeşte hiperraţionalizare, iar în periferie ia forma societăţii abandonate sub impactul păturilor superpuse (fenomenul inteligheţiei). În ambele situaţii, rezultatul este masificarea societăţii sau rebarbarizarea acesteia.

27 Metode de cunoaştere sociologică

Metodologia **este**, după cum precizam în primul capitol, **instrumentarul prin care ştiinţa este posibilă ca şi cunoaştere sistematică, obiectivă şi verificabilă**. Caracterul sistematic, obiectiv şi verificabil sunt de altfel şi elementele care delimitează net cunoaşterea ştiinţifică faţă de simţul comun. Vom încerca o trecere în revistă a unora dintre tehnicile de cercetare.

Contextul paradigmatic al cercetării. Obiectivitatea relativă

Această etapă nu se referă direct la metodologia cercetării, dar este de importanţă crucială în raport cu aceasta. *Determinarea contextului paradigmatic al cercetării* se referă la stabilirea de către sociolog a *opţiunii teoretice generale*, a *modelului* din care îşi propune să „privească" realitatea faţă de o problemă oarecare. Este o chestiune ce priveşte „conştiinţa teoretică de sine" a cercetătorului care este determinată, la rândul ei, de opţiunile sale valorice.

În viaţa de zi cu zi, de cele mai multe ori, nu ne punem problema cum am ajuns să considerăm un anumit fapt, o problemă. Aceasta este o „apariţie" care trebuie rezolvată sau, după caz, ignorată, amânată etc. Nu întotdeauna stăm să explicăm evoluţia respectivei chestiuni.

În cercetarea sociologică, problemele devin vizibile în funcţie de perspectiva pe care o avem asupra realităţii. Un bun teoretician va avea întotdeauna conştiinţa opţiunilor sale teoretice care sunt determinante pentru modul în care „citeşte" realitatea, identificând astfel problemele.

În cercetarea sociologică ignorarea propriei noastre opţiuni teoretico-valorice poate conduce la confuzii grave privind determinarea corectă a subiectului de cercetat, nu numai în culegerea şi interpretarea datelor. Este foarte uşor să intrăm în capcana obiectivităţii absolute. Ştiinţa este făcută tot de oameni şi, în consecinţă, este supusă valorilor acestora. Datoria cercetătorului este să fie conştient de propriile sale alegeri valorice. După ce ne-am clarificat propriile perspective asupra realităţii vom putea declanşa demersul propriu-zis al cercetării, cu întregul său lanţ de elemente menit să asigure obiectivitatea studiului în raport cu punctul paradigmatic de reper. Desigur, astfel de „limpeziri" teoretice şi de opţiuni valorice se cristalizează în timp, în urma unui contact nemijlocit cu munca de cercetare teoretică şi de teren, procesul fiind similar oricărui fenomen de *maturizare intelectuală*.

Un exemplu elocvent de conştiinţă teoretică a opţiunilor de cercetare este acela al lui Dimitrie Gusti. Punctul de vedere gustian din care pleacă toate direcţiile sale de cercetare se numeşte „ştiinţa naţiunii". Din acest punct de vedere, sociologia trebuie să fie una a *naţiunii* şi *militantă*, pentru a putea participa activ în soluţionarea problemelor naţionale. Iată un fragment al argumentării gustiene în acest sens:

„Viaţa socială a omenirii civilizate se înfăptuieşte în cuprinsul naţiunilor. Naţiunea este realitatea

centrală, care însumează toate aspiraţiile fireşti ale indivizilor şi de la care pornesc, nu spre o nouă fiinţă, ci spre un nou plan de relaţii, toate manifestările internaţionale. Naţiunea este singura unitate socială care îşi ajunge sieşi, în înţelesul că nu cere pentru deplina ei realizare o unitate socială mai cuprinzătoare, fiind în stare să-şi creeze o lume proprie de valori, să-şi stabilească un scop în sine şi să-şi afle mijloacele de înfăptuire, adică forţa de organizare şi propăşire în propria ei alcătuire. ... Naţiunea însumează aşadar în fiinţa ei toate eforturile creatoare ale indivizilor şi formează singura realitate care compune umanitatea adevărată. De aici însemnătatea ei deosebită, nu numai pe planul realităţii, ci şi al teoriei. Ştiinţa pozitivă, adică îndreptată spre fapte, nu poate nesocoti ierarhia problemelor impusă chiar de realitate. ***Din clipa în care*** **naţiunea** ***ni se înfăţişează ca forma cea mai însemnată a vieţii sociale moderne, ştiinţa societăţii, sociologia, trebuie să se constituie şi ea, în primul rând, ca o ştiinţă a naţiunii****. Ramura aceasta a sociologiei nu mai are caracterul de generalitate, pe care îl are sociologia propriu-zisă, ci se mărgineşte la fiinţa concretă a unei singure naţiuni. Pentru România ne mărginim deci, numai la ştiinţa naţiunii româneşti, fără să nesocotim, se înţelege, cercetările similare din străinătate şi în special metodele de lucru, în măsura în care se potrivesc şi la noi." (Gusti, 1999, p.66, s.n.)*

Etapele cercetării

În procesul cunoaşterii sociologice există şase mari etape:

1. Definirea problemei;
2. Consultarea literaturii aferente;
3. Formularea ipotezelor;
4. Alegerea tipului şi a instrumentelor de cercetare;
5. Colectarea şi analiza datelor;
6. Elaborarea concluziilor. (cf. Schaefer, 1986, p.15)

1. Definirea problemei

Definirea problemei este primul pas important în elaborarea unei cercetări şi se referă la „definirea cât mai clar cu putinţă a ceea ce se doreşte a fi investigat." (Schaefer, 1986, p.15).

Definiţia raţionalizată a problemei, care poate fi descompusă în indicatori măsurabili, este *definiţia operaţională*. Definiţia operaţională presupune, întâi de toate, căpătarea unui înţeles acceptabil asupra fenomenului de studiu (definiţia *nominală*). După ce am identificat aceste semnificaţii vom încerca să le descompunem (să le operaţionalizăm) în elemente componente – în *variabile*, măsurabile prin *indicatori*. (Cauc şi Mărginean, p.44-46). În momentul în care sociologul trece la operaţionalizarea problemei vorbim deja de *stabilirea ipotezei de lucru* (vezi mai jos).

2. Consultarea literaturii

Consultarea bibliografiei este o etapă utilă nu numai pentru documentarea problemei, ci şi pentru a evita erorile cercetărilor precedente, pentru a învăţa din experienţa altor studii. Această etapă este expresia

faptului că ştiinţa este o metodă de cunoaştere *cumulativă*, bazată pe acumularea continuă de experienţă (Schaefer, 1986, p.15).

3. Formularea ipotezelor

Etapa formulării ipotezelor se referă la procesul subiectiv prin care cercetătorul elaborează judecăţi privind relaţia dintre factorii care definesc problema. Astfel de judecăţi nu sunt în mod şi necesar corecte. Ele sunt doar un mijloc de orientare a cercetării. Ipotezele pot fi confirmate, modificate sau contrazise de către cercetare.

Procesul de formulare al ipotezelor este strâns legat de acela al operaţionalizării problemei.
Prin ipoteză facem inferenţe cu privire la natura variabilelor care definesc fenomenul, şi la relaţia dintre acestea. Variabila în funcţie de care urmează să fie analizate celelalte variabile o numim *variabilă independentă*. Variabilele despre care credem că sunt influenţate (determinate etc.) de către variabila independentă le numim *variabile dependente*.

4. Alegerea tipului şi a instrumentelor de cercetare

Tehnica de cercetare se alege în funcţie de opţiunea de abordare teoretică a problemei, de natura şi complexitatea acesteia. De asemenea, alegerea instrumentelor depinde în anumite situaţii în mare măsură de limitările financiare ale cercetării, ca şi de bugetul de timp alocat.

În general, instrumentarul analizei sociologice este de natură cantitativă sau calitativă. Cercetarea completă a fenomenelor complexe reclamă îmbinarea celor două

tipuri de abordări metodologice. Adesea construirea unei cercetări cantitative de amploare, de tipul sondajului de opinie, este fundamentată pe rezultatele unor testări de tip calitativ ale ipotezelor de lucru (interviuri, discuţii focalizate etc.). De asemenea, direcţii de interes deosebit obţinute din rezultatele sondajului pot fi aprofundate prin cercetări de profunzime de tip calitativ.

> Aşa de pildă, cercetarea prin chestionar a unui eşantion reprezentativ din populaţia consumatoare de whisky este satisfăcătoare pentru determinarea unei orientări generale faţă de produs, însă ne va introduce puţin sau chiar deloc în mecanismele atitudinale subtile care pot determina orientarea faţă de mărci cu preţuri comparabile. Aici intervine discuţia focalizată, în care grupuri succesive omogen structurate discută sub îndrumarea unui moderator despre motivaţiile, atitudinile chiar „sentimentele" etc. pe care membrii lor le au, respectiv le „simt" faţă de produsul în cauză. Astfel de date sunt ideale pentru rafinarea tehnicilor de prezentare a produsului prin reclamă, în special în situaţia în care diferenţierea mărcilor este dificilă, iar piaţa este relativ restrânsă şi nematurizată comercial.

Ambele tipuri de culegere a datelor presupun, înainte de toate, *stabilirea populaţiei de investigat*.

> *„Termenul de «*populaţie*» desemnează un ansamblu în care elementele componente sunt alese pe baza unei caracteristici comune. Poate fi vorba de un ansamblu de persoane alese după un criteriu dat (etnic, social, naţional etc.) sau de un ansamblu de obiecte ... Prin analogie, fiecare membru al populaţiei se numeşte* individ *[s.n.] ..." (Grawitz, p.876)*

Pentru că nu poate fi investigată toată populaţia, din aceasta se va extrage un *eşantion*. Eşantionul este o parte din populaţie (Grawitz, p.876). Pentru ca rezultatele cercetărilor să fie valide, eşantionul trebuie să fie *reprezentativ*, adică să poată susţine inferenţe cu privire la întreaga populaţie pe baza datelor culese.

Nu se poate cerceta integral toată populaţia consumatorilor de bere pentru a determina tendinţele acestora. Iată câteva motive: în primul rând că tehnic, nici un institut de cercetare nu poate cuprinde într-un timp rezonabil câteva milioane de consumatori. De asemenea, din punct de vedere financiar, operaţiunea este imposibilă – chestionare tipărite, operatori care trebuie să acopere toată ţara etc. Factorul timp este foarte important. Rezultatele anchetelor sunt „foarte perisabile" în raport cu atitudinile psihosociale. De aceea, distanţa dintre culegerea, interpretarea şi acţiunea pe baza concluziilor trebuie să fie cât mai mică. Altfel, decizii bine fundamentate printr-o cercetare exhaustivă riscă să fie inoportune sau fără efect în condiţiile mutaţiilor survenite între timp la nivelul atitudinilor din populaţia investigată.

De unde culegem datele? Din ce medii sociale? Din care centre de reşedinţă? Ce profesii sau ocupaţii reprezintă mai bine fenomenul? Care este distribuţia optimă pe vârste şi pe sexe în raport cu problema de investigat? Iată câteva din întrebările care ne ajută la determinarea populaţiei de investigat.

Aşa de pildă, pentru determinarea publicului ţintă pentru un medicament destinat opririi căderii părului (alopeciei) ar fi o pierdere de timp şi de bani să investigăm populaţia sub 30 de ani. De asemenea, având în vedere costurile unui asemenea medicament, ar fi utilă focalizarea cercetării în marile centre urbane, pe populaţia cu venituri peste medie. Aceasta va limita

paleta ocupaţională şi profesională a populaţiei ce ar trebui investigată.

I. Tehnici cantitative de culegere a datelor

Tehnicile cantitative sunt utile în cazul în care caracteristicile problematicii pot fi măsurate, comparate şi corelate unele în raport cu altele. De asemenea, ele sunt eficiente în special pentru studiul unor populaţii mari. Măsurătorile, comparaţiile şi corelaţiile vor fi exprimate *numeric*. Tehnicile statistice permit şi analize de tip calitativ, exprimabile numeric, atunci când determină prezenţa sau absenţa unei caracteristici. Pe baza analizelor statistice de tip calitativ putem determina apartenenţa elementelor studiate la o clasă sau alta de fenomene sau tip de populaţie (clase sociale, apartenenţa politică, rasă etc.). (Grawitz, p.886-889)

Sondajul de opinie

Scopul sondajului de opinie este acela de a face inferenţe cu privire la o populaţie suficient de largă pe baza unei părţi din ea, pe baza unui eşantion (Grawitz, p.533). După cum arătam mai sus, investigarea întregii populaţii este o imposibilitate. Determinarea populaţiei din sondaj se face prin eşantionare, iar datele se culeg în special cu ajutorul chestionarului. Acestea pot beneficia de sprijinul oferit de *observaţie*.

1. **Eşantionarea** este o metodă de determinare a populaţiei de investigat care se face de regulă după criterii statistice. Aceste criterii sunt menite să asigure reprezentativitatea statistică a fracţiunii de populaţie investigată faţă de restul populaţiei. Precizăm că doar *eşantionarea probabilistă* ne conferă certitudinea statistică a

reprezentativităţii – şanse egale pentru fiecare individ din populaţie de a fi cuprins în eşantion. Numai acest tip de eşantion permite inferenţe numerice cu o anumită certitudine. *Eşantionarea pe cote* se face după „criterii raţionale", plecând de la premisa că ceea ce există în populaţie se poate reproduce la scară mai mică şi în eşantion, indiferent de distribuţia variabilelor. (Grawitz, p.535).

2. **Chestionarul şi interviul**

Chestionarul este o listă tipărită de întrebări cu privire la modul în care oamenii gândesc şi acţionează. (Schaefer, 1986, p.15, Grawitz, p.671).

Interviul „este un procedeu de investigare, prin intermediul comunicării verbale, pentru strângerea de date în raport cu un scop anume" (Grawitz, p.644).

Chestionarul poate fi completat de către respondent sau de către operatorul de interviu. Sunt însă situaţii când, spre deosebire de interviu, chestionarul nu presupune neapărat existenţa comunicării verbale. Chestionarul poate fi adresat în scris, cazul chestionarelor prin poştă. Chestionarul şi interviul sunt mai mult sau mai puţin structurate pe diferite domenii de interes. De regulă, întrebările din interviu şi chestionar culeg următoarele tipuri de date: fapte sociale, situaţia socio-demografică, opinii, atitudini, cunoştinţe (Mihăilescu, p.52). De asemenea, întrebările cuprinse în interviu şi chestionar pot fi *deschise* şi *închise* – cu opţiuni de răspuns, în funcţie de complexitatea cercetării, de rapiditatea cu care se doresc a fi obţinute rezultatele etc.

3. **Observaţia**

Tehnica observaţiei este comună ambelor tipuri de cercetări: cantitative şi calitative. Aceasta poate fi inclusă în cercetări de teren de tipul sondajului sau poate fi folosită singură în cercetări de sine stătătoare. ***Observaţia*** **este un mijloc prin care cercetătorul percepe într-o manieră sistematică atitudinile, comportamentele şi interacţiunile actorilor sociali, „în momentul manifestării lor, conform unui plan dinainte elaborat şi cu ajutorul unor tehnici specifice de înregistrare."** (Zamfir şi Vlăsceanu, 1993, p.401). *Observaţia cantitativă* are ca obiectiv „culegerea de date statistice" (Mihăilescu, p.49). Mediul de culegere al datelor poate fi constituit din publicaţii statistice, dar şi din interacţiuni sociale. Pentru a produce date statistice, observaţia cantitativă presupune *sistematizarea* modului de culegere a datelor şi, în cazul studiilor de laborator, un *control* acceptabil asupra mediului supus investigării (Grawitz, p.778). Datele obţinute sunt clasificate pe diferite *scale* de apreciere, în funcţie de problemă.

Realitatea însă nu este integral măsurabilă. Şi chiar dacă cineva ar reuşi operaţionalizarea totală a realităţii aşa încât să poată fi reprezentată cifric, apare problema interpretării numerelor obţinute. Cu alte cuvinte, realitatea socială este prea complexă pentru a putea fi studiată numai prin mijloace cantitative.

II. Tehnici calitative de culegere a datelor

i. Monografia

Tehnică de bază multidisciplinară a cercetărilor gustiene, relativ abandonată de sociologiile contemporane[71], **monografia reprezintă studiul sistematic al unităţilor sociale pe domenii precis delimitate, de tipul cadrelor şi manifestărilor, prin metoda observaţiei directe (participative).** (Gusti, 1934, p.72 şi Gusti, 1999, p.55).

„Monografiile sociologice, întreprinse de noi, au, deci, ca obiect, unităţile sociale; iar pe acestea, le studiază într-o ordine sistematică şi, am zice, organică, de la condiţiile lor de viaţă, la manifestările lor obiective şi structura lăuntrică. Pe calea aceasta, ele asigură sociologiei nu numai o culegere completă de material, dar şi redarea riguroasă a realităţii în formele ei unitare şi posibilitatea de a trece de la descriere la explicaţie, de a se înfăptui deci ca ştiinţă, în adevăratul înţeles al cuvântului." (Gusti, 1999, p.55)

Observaţia pe baza căreia se întemeiază **cercetările** monografice trebuie să îndeplinească anumite condiţii, aceasta trebuind să fie:

a. *sinceră şi obiectivă* – lipsită de prejudecăţi faţă de populaţia investigată;
b. *exactă*, „adică pătrunzătoare";

---

[71] Probabil că actuala criză a sociologiei, dată de carenţa tot mai vizibilă a unor răspunsuri consistente la problemele contemporane decurge dintr-un intelectualism-raţionalism excesiv, situaţie tipică pentru epoca de tip pozitivist în care ne aflăm. Gusti a încercat să prevină acest impas dezvoltând tehnica monografică, care impune contactul nemijlocit şi *integral* cu comunităţile, ferind cercetătorul de capcanele unor interpretări excesiv de sintetice, de tip cantitativ. El chiar afirma la un moment dat că „sociologia va fi monografică sau nu va fi." (Gusti, 1999, p.51)

c. *completă*, „să îmbrăţişeze prin urmare toate amănuntele în varietatea, profunzimea şi unitatea lor";
d. *controlată şi verificată* – „observaţiile trebuie reluate, confruntate şi controlate pe toate căile";
e. *colectivă* – „sociologia, dacă nu vrea să se mulţumească cu impresii artificiale, trebuie să facă apel la cât mai mulţi specialişti [din cât mai multe domenii], reţinând pentru sine numai cercetările asupra socialului pur şi cele privitoare la ansamblu …";
f. *informată şi pregătită* – „Observatorul trebuie să fie dinainte cunoscător al problemelor care se vor ivi …";
g. *intuitivă* – „Cercetarea sociologică nu poate fi o simplă înregistrare de fapte; ea este o pătrundere activă în fiinţa realităţii …". (Gusti, 1934, p.73-79).

ii. **Interviul**

În cercetarea calitativă, interviul lasă o mai mare libertate de răspuns persoanei intervievate. Aici nu interesează obţinerea unui răspuns cuantificabil, încadrabil într-o categorie de analiză statistică, cum este cazul chestionarelor, dominate de întrebări închise. Scopul principal este acela de „**a produce date care oferă o perspectivă autentică asupra experienţelor oamenilor"** (Silverman, D., **Interpreting Qualitative Data: Methods for Analyzing Talk, Text and Interaction**, London, Sage, 1993, apud Silverman, 1997). De aceea, interviul din cercetările calitative pune **un accent deosebit pe abordarea informală** a persoanei. Discuţia se desfăşoară, aparent, ca una oarecare, însă cercetătorul va căuta întotdeauna să orienteze

dialogul către obiectivele cercetării. În studiile de teren, interviul se împleteşte adesea cu observaţia participativă.

iii. **Observaţia**

În cercetările calitative acest instrument este „de importanţă crucială pentru îmbunătăţirea abilităţii noastre de a înţelege fenomenele sociale." (Agar, p.109). *Observaţia participativă* este metoda prin care cercetătorul culege informaţii prin participarea la activităţile populaţiei supusă investigării (Schaefer, 1986, p.16). Utilizând această tehnică, sociologul se integrează temporar mediului de studiu. El va înţelege astfel *din interior* populaţia studiată. Observaţia participativă este prin excelenţă o metodă calitativă de cercetare pentru că abordează realitatea „aşa cum este ea". Ea permite observarea în detaliu a unei problematici restrânse (cât poate cuprinde în perspectiva sa imediată cercetătorul) în mediul său natural.

iv. **Discuţia focalizată în grup (focus-grupul)**

Metoda discuţiei focalizate în grup îşi propune să ofere date care permit „explicarea realităţii aşa cum este ea", „încercând să descrie oamenii în contextul natural" al vieţii cotidiene, pornind de la caracteristica oamenilor de a trăi în grupuri (Krueger, p.27). Focus grupul sau discuţia focalizată în grup este un tip de interviu, cu diferenţa importantă că discuţia se petrece în cadrul unei interacţiuni de grup, controlată de moderator după o grilă de probleme. Această metodă este avantajoasă datorită faptului că pune persoana, pe intervievat, în contextul natural al relaţiei de tip grupal. **Grupul de discuţie este compus din circa 4-12 persoane care nu se cunosc între ele, dar**

> **care au caracteristici similare în raport cu problema de investigat.** Tehnica discuţiei focalizate în grup presupune o serie de întâlniri focalizate tocmai pentru a identifica cu fidelitate tendinţele şi caracteristicile problemei. (Krueger, p.17)

Deşi cercetările calitative nu au fundamentare probabilistă pentru asigurarea reprezentativităţii statistice, ele pot produce date valide, reprezentative. Este cazul aşa numitei *validităţi aparente* (Krueger, p.32), când rezultatele discuţiilor focalizate în câteva serii de grupuri sunt consistente la nivelul populaţiei investigate, cu condiţia menţinerii constante a criteriilor de selecţie. Însă cel mai important avantaj al cercetărilor de tip calitativ este capacitatea lor de a pătrunde în subtilităţile comportamentului şi atitudinilor, de a le reda într-o manieră foarte credibilă. Oamenii puşi într-un context de cercetare optim, cât mai apropiat de viaţa de zi cu zi, pot da la iveală date care altfel s-ar pierde în sinteza unei cercetări de tip cantitativ, întemeiată pe puterea relativă de reprezentare socială a numărului statistic.

5. Colectarea şi analiza datelor.

Colectarea şi analiza datelor se face în funcţie de *planul de cercetare.* Acesta este principalul mijloc prin care instrumentele de cercetare şi etapele acesteia sunt coordonate într-o manieră coerentă în timp, concordantă cu obiectivele cercetării. Costurile cercetării şi timpul alocat sunt stabilite, de asemenea, prin planul de cercetare. (Schaefer, 1986, p.9)

Instrumentele trebuie alese în aşa fel încât rezultatele culese să fie *valide* şi *fidele*.

Validitatea cercetării se referă la „gradul în care măsurătorile şi scalele folosite reflectă într-adevăr fenomenul supus analizei." (Schaefer, 1986, p.15)
Reliabilitatea sau *fidelitatea* se referă la măsura în care datele culese rezistă verificărilor ulterioare făcute prin alte cercetări. De asemenea, fidelitatea „este *acurateţea* sau *precizia* unui instrument de măsurat." (Kerlinger, N., **Foundations of Behavioral Research**, a Holt International Edition, 1973, în Iordăchel, Chelcea şi Mărginean, 1978, p.139).

6. Elaborarea concluziilor

Cercetarea se încheie printr-un *raport de cercetare*. Raportul cuprinde sinteza ipotezelor de cercetare, etapele derulării de teren (dacă este cazul), referiri la instrumentele specifice de lucru şi rezultatele studiului. Rezultatele sunt scrise în aşa fel încât beneficiarul să înţeleagă din cât mai puţine cuvinte *datele* care sunt şi trebuie să fie *aplicabile cerinţelor sale*. Concluziile reprezintă în acelaşi timp un început pentru alte cercetări pe problema respectivă. În urma unui studiu bine făcut apar noi întrebări la care vor putea da răspunsuri cercetările ulterioare.

Concluzii

- *Metodologia* este ansamblul de instrumente de cercetare prin care ştiinţa este posibilă ca şi cunoaştere sistematică, obiectivă şi verificabilă.
- Obiectivitatea în ştiinţa socială este relativă. Ea depinde de opţiunile teoretice, de sistemul de valori la care aderăm. Sociologia se întemeiază pe mai multe *modele-paradigme* ale realităţii. Un bun cercetător va avea conştiinţa paradigmei în care este situat.

- *Etapele cercetării* sociologice sunt: definirea problemei, consultarea literaturii, formularea ipotezelor, alegerea tipului şi instrumentelor de cercetare, colectarea datelor şi elaborarea concluziilor.
- Prin cercetare urmărim stabilirea evoluţiilor unui fenomen, numit *variabilă dependentă* în funcţie de un alt fenomen (cauză, context), numit *variabilă independentă*. Primele analize (inferenţe) privind natura acestor variabile, relaţiile dintre ele, se efectuează în etapele primare ale cercetării, odată cu definirea problemei şi formularea ipotezelor.
- Înainte de a demara cercetările pe teren, se stabileşte *populaţia de investigat* – ansamblu de fapte, persoane cu caracteristici comune.
- *Tehnicile de cercetare* pot fi preponderent cantitative sau preponderent calitative. *Tehnicile cantitative* se folosesc în special în cazul unor populaţii mari, unde problematica urmărită este măsurabilă şi comparabilă numeric. Realitatea nu este însă integral măsurabilă statistic, ea este mult mai complexă. Un exemplu tipic de cercetare cantitativă este sondajul de opinie, bazat pe eşantionarea probabilistă şi pe chestionar. *Tehnicile calitative* au menirea de a produce date de factură mai complexă în raport cu semnificaţiile subiective ale realităţii. Monografia, observaţia participativă, focus-grupul şi interviul sunt tehnici specific calitative. În concepţia Şcolii sociologice de la Bucureşti, monografia sociologică este studiul integral al unităţii sociale, ca realitate a interdependenţelor materiale şi sufleteşti ce se stabilesc între oameni.

- Cercetarea trebuie să respecte standarde de *validitate* şi *fidelitate*. Validitatea se referă la faptul că instrumentul de măsură reflectă aceeaşi realitate de fiecare dată, iar fidelitatea se referă la precizia măsurării.

Bibliografie

Agar, Michael H., **The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography**, Academic Press, Harcourt Brace Jovanovich, 1980

Bădescu, Ilie, **Sociologia eminesciană**, Editura Porto-Franco, Galaţi, 1994

Bădescu, Ilie **Istoria Sociologiei, perioada marilor sisteme**, Editura Porto-Franco, Galaţi, 1994B

Bădescu, Ilie; Dungaciu, Dan; Baltasiu, Radu; **Istoria sociologiei. Teorii contemporane**, vol I, Editura Eminescu, Bucureşti, 1996

Bădescu, Ilie; Ungheanu, Mihai (editori), **Enciclopedia valorilor reprimate, războiul împotriva culturii române (1944-1999)**, vol. I, Pro-Humanitate, Bucureşti, 2000

Bădescu, Ilie, **Sistem de sociologie creştină**, manuscris, 2001

Bădescu, Ilie, **Sociologia problemelor sociale**, ms. 2007

Blaga, Lucian, **Opere, 8, Trilogia cunoaşterii**, Editura Minerva, 1983

Blaga, Lucian, **Opere, 9, Trilogia culturii**, Editura Minerva, 1985.

Boudon, Raymond, **Effets pervers et ordre social**, Presses Unviersitaires de France, 1977

Britan, Gerald M.; Cohen, Ronald, **Hierarchy and Society. Anthropological Perspective on Bureaucracy**, Philadelphia, 1980.

Campbell, Joseph (ed.), **Bollingen series XXX. Papers from the Eranos Yearbooks**, vol III, Princeton University Press, 1983

Caplan, Arthur L., (ed)., **The Sociobiology Debate. Readings on Ethical and Scientific Issues**, Harper & Row, 1978

Chelcea, Septimiu (coordonator), **Semnificaţia documentelor sociale**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985

Cooley, Charles Horton, **Human Nature and the Social Order (Revised edition)**, New York, Charles Scribner's Sons, 1922

Crainic, N., **Puncte cardinale în haos,** Ed. Timpul, Iaşi, 1998

Durkheim, E., **De la division du travail social**, Paris, Alcan, 1922

Durkheim, E., **Suicide**, Routledge, London, 1989

Durkheim, Emile. 1954 [1912] **The Elementary forms of the Religious Life**, New York: The Free Press.

Durkheim, E, **Formele elementare ale vieţii religioase**, Polirom, Iaşi, 1995

Giddens, Anthony, **Sociologie**, Editura. All, Bucureşti, 2001

Eibl-Eibesfeldt, **Agresivitatea umană. Studiu etologic**, traducere Vasile D. Zamfirescu, Bucureşti, Editura Trei, 1995

Eliade, Mircea, **Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise şi mistere**, Editura Ştiinţifică, 1991

Eliade, Mircea, **Sacrul şi profanul**, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992

Eliade, Mircea, **Istoria credinţelor şi ideilor religioase**, vol. II, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992

Eminescu, M., **Naţiunea română. Progres şi moralitate**, Bucureşti, Editura Albatros, 1999

Ford, Ramona, **Work, Organizations and Power. Introduction to Industrial Sociology**, Allyn and Bacon, 1988

Gherea, C. Dobrogeanu, **Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare**, Bucureşti, Ed. Librăriei Socec & Comp., 1910

Ghinoiu, Ion, **Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze româneşti ale nemuririi**, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1999

Granovetter, Mark, **The Strength of Weak Ties: a Network Theory Revisited**, în *Sociological Theory*, Volume 1, 1983, 201-233, www-personal.si.umich.edu

Grawitz, Madeleine, **Méthodes des sciences sociales**, 11e edition, 2001, Dalloz, 2001

Gusti, Dimitrie, **Sociologia militans. Introducere în sociologia politică. I**, Bucureşti, 1934

Gusti, Dimitrie, **Sociologia militans**, **Cunoaştere şi acţiune în serviciul naţiunii**, Fundaţia Regelui Mihai I, Bucureşti 1946

Gusti, Dimitrie, **Opere**, Vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1968

Gusti, Dimitrie, **Opere**, Vol. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1969

Gusti, Dimitrie, **Opere**, Vol. III, Editura Academiei, Bucureşti, 1970

Gusti, Dimitrie, **Sociologia naţiunii şi a războiului**, Floare Albastră, Bucureşti, 1995

Gusti, Dimitrie, în ***, **Şcoala monografică. Volumul I. Dimitrie Gusti – Ştiinţa realităţii sociale**, Paideia, 1999.

Herseni, Traian, **Sociologie. Teoria generală a vieţii sociale,** Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982

Hirschman, Albert, **Essays in Tresspassing**, Cambridge University Press, 1984

Hodson, Randy şi Sullivan, Teresa, **The Social Organization of Work**, secondedition, Wadsworth, 1995

Ionescu, Nae, **Prelegeri de filosofia religiei**, Apostrof, Cluj, 1993

Iordăchel, Ion; Chelcea, Septimiu; Mărginean, Ioan, (coord.), **1. Măsurarea în ştiinţele sociale. Caiet Documentar 7/1978**, Bucureşti, 1978.

Kernbach, Victor, **Dicţionar de mitologie generală**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989

Krueger, Richard, A, **Focus groups: a practical guide for applied research**, Sage, 1994

Kuhn, Thomas, **Structura revoluţiilor ştiinţifice**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976

Larionescu, Maria; Mărginean, Ion; Neagu, Gabriela, **Constituirea clasei mijlocii în România**, Ed. Economică, 2006

LeGates, Richard T. şi Stout, Frederic (eds.), **The City Reader**, Routledge, New York, 1997

Lorenz, Konrad, **On Aggression**, HBJ, 1966

Lovinescu, Eugen, **Istoria civilizaţiei române moderne**, Minerva, Bucureşti, 1997

Madgearu, Virgil, **Evoluţia economiei româneşti după războiul mondial**, Ed. Ştiinţifică, 1995

Manoilescu, Mihail, **Politica producţiei naţionale**, Cultura Naţională, Bucureşti, 1923

Manoilescu, Mihail, **Rostul şi destinul burgheziei româneşti**, Cugetarea-G.Delfras, Bucureşti, f.a.

MANOILESCU, Mihail, **România, stat corporativ. De ce şi cum trebue transformat Statul nostru**, în Biblioteca revistei lunare "Lumea nouă", director M. Manoilescu, nr.5, Bucureşti, 1933.

Mărginean, I şi Cauc, I., **Metode şi tehnici de cercetare sociologică**, Bucureşti, 1986

Mead, George Herbert, **Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist**, Edited by Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago, 1932

Mihăilescu, I., **Sociologie generală. Concepte fundamentale şi studii de caz**, Editura Universităţii Bucureşti, 2000

Mills, C. Wright, **Imaginaţia sociologică,** Editura Politică, Bucureşti, 1975

Motru, Rădulescu, C., **Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor,** 1931, în Motru, Rădulescu, C., **Personalismul energetic şi alte scrieri**, Editura Eminescu, 1984

Motru, Rădulescu, C., **Personalismul energetic,** 1926, în Motru, Rădulescu, C., **Personalismul energetic şi alte scrieri**, Editura Eminescu, 1984

Motru, Rădulescu, C, **Cultura română şi politicianismul**, Socec, 1904

Pareto, Vilfredo, **Traité de Sociologie Générale**, vol I şi II, Paris, Payot, 1933

Putnam, Robert, **Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community,** Simon & Schuster, 2000.

Ritzer, George **Explorations in Social Theory. From Metatheorizing to Rationalization**, Sage Publications, 2001

Samuelson, P.A., Nordhaus, W.D., **Economics**, ed. a XIV-a, McGraw Hill, 1992, p.729-748.

Schaefer, Richard, Lamm, Robert, **Student's guide to accompany Schaefer, Sociology,** second edition, McGraw Hill, 1986

Schaefer, Richard, Lamm, Robert, **Sociology,** second edition, McGraw Hill, 1995

Silverman, D. (ed.), **Qualitative Research Methods,** Sage, 1997

Smith, Neil, **The New Urban Frontier. Gentrification and the revanchist city**, Routledge, 1996

Stahl, Henri H., **Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti**, ediţia a doua, revăzută, vol. I (cu titlul: **Confederaţii de ocol, structuri teritoriale şi tehnici agricole**) şi II (cu titlul: **Structura internă a satelor devălmaşe libere**), Editura Cartea Românească, 1998

Taylor, Winslow Frederic, **Principes d'organisation scientifique**, Paris, Dunod, 1929

Ungureanu, Ion, **Paradigme ale cunoaşterii societăţii**, Editura Humanitas, 1991 (şpalt)

Vulcănescu, Mircea, **Dimensiunea românească a existenţei**, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1991

Zamfir, C., Vlăsceanu, L. (coord.), **Dicţionar de sociologie urmat de indicatori demografici, economici, sociali şi sociologici**, Ed. Babel, Bucureşti, 1993, p.80-84

Zamfir, Cătălin, **Spre o paradigmă a gândirii,** Iaşi, Cantes, 1999

Zamfir, Cătălin (coord.), **Dimensiuni ale sărăciei**, Bucureşti, Editura Expert, 1994.

Zamfir, Cătălin (coord.), **Politici sociale în România: 1990-1998**, Bucureşti, Ed. Expert, 1999

Zamfir, Cătălin, „Politicii sociale în România în tranziţie" în C. Zamfir, Elena Zamfir, I. Bădescu (coord.) **Starea societăţii româneşti după 10 de tranziţie**, Ed. Expert, 2000

Zamfir, Cătălin, **O analiză critică a tranziţiei. Ce va fi „după"**, Polirom, 2004

Zeletin, St., **Burghezia română, originea şi rolul ei istoric**, Bucureşti, 1991

Wallerstein, I., **The capitalist world-economy**, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme…, 1986

Weber, Max, **Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology**, University of California Press, vol. I şi II, 1978

Wilson, Edward O., **Sociobiology. The New Synthesis**, The Belknap Press of Harvard University Press, 1978

***, **Filocalia sau culegere din scrierile sfinţilor părinţi, care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi**, traducerea din greceşte, introducere şi note de pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. I, Humanitas, Bucureşti, 2004

Indice de noţiuni şi autori

Acţiunea economică, 291
  definiţii, 292
  raţională, 302
Acţiunea politică, 294
  definiţia, 295
Acţiunea socială, 175, 300
  definiţia, 292
  şi schimbarea socială, 157
  tipologia, 293
Actorul social
  posedă autonomie, 25
Actualitatea socială, 126
Altruismul, 104
  reciproc, 421
Altul Generalizat
  interacţionismul simbolic, 84
Amin, 352
Anomia, 56, 157, 374
Anormalitatea, 113
Antropologia profunzimilor şi socialitatea, 103
Apriorismul sociologic, 95
Arhetipul, 106, 190, 408
Ascetismul, 173
Autarhie
  concepţia ţărănistă, 393
  ţăranul, 391
Autoritatea carismatică, 323
Autoritatea raţională, 323
Autoritatea tradiţională, 323
Bădescu, 57, 58, 61, 62, 73, 74, 78, 79, 101, 109, 117, 206, 257, 295, 328, 368, 387, 406, 452
Barbarizarea societăţii, 418
Beneficiul, 299
Beneficiul întreprinzătorului, 358
  vs. beneficiul naţional - Manoilescu, 332
Beneficiul naţional, 358
  şi civilizaţia, 400
Birocraţia, 149, 291, 321, 322, 425
  caracteristicile, 323
Biserica, 270, 397
Blaga, 193, 203, 205, 206, 395, 452
Blau, 345
Boudon, 158, 342, 385
Braudel, 377
Bunul simţ
  cultura, 17
  cunoaşterea spontană, 49
  politeţea, 17
  sau simţul comun şi cunoaşterea, 47
Bursa
  oraşul, 378
Cadre, 51, 74, 131, 138, 140, 141, 143, 172, 220
Cadre şi Manifestări
  legea paralelismului sociologic, 136
  tipologie, raporturi cu voinţa, 136
Calendarul ţărănesc, 386
Calitatea vieţii, 350
Campbell, 108
Capital vagabond, 62
Capitalism, 59, 291, 298, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 322, 325
  definiţia, 307
Capitalism modern, 307, 308
  definiţia, 310
Capitalism politic, 308, 309, 359
  sau de pradă, 424
Capitalul, 351

capitalul specific - civilizaţia, 358
factor de civilizaţie, 356
finalitatea - profitul, 353
vagabond, 391
Capitalul social, 417
Caragiale, 68
Carismă şi Harismă, 270, 323
Carp, 68
Celălalt, 32, 100, 130, 145, 178, 181, 182, 251
interacţionismul simbolic, 84
Centrul sistemului mondial şi paradigma sincronismului, 26
Chelcea, 449, 453, 456
Chestionarul, 443
Ciberspaţiul, 418, 422
Ciclul comunitar oraşul, 377
Ciclul profesional oraşul, 377
Civilizaţia, 354, 429
accesul la, 67
definiţia, 263
Nichifor Crainic, 263
şi capitalul, 357
Clasa socială, 159
definiţia, 161
Clasă vs. Corp profesional Manoilescu, 399
Competenţa, 213, 245, 248, 249
Competitivitatea naţională, 355, 410, 424
Complexul de inferioritate, 425
Complexul eşecului Hirschman, 425
Comprehensiunea, 60
Comunitatea, 104, 117, 122, 364, 367
ca trăire, 117
creştină, 365
de ofensă - Durkheim, 113
tipuri, 385
Comunitatea profesională, 398
tipuri comunitare, 385
Comunităţi moderne, comunităţi tradiţionale, 367
Conceptul, 20
Conştiinţa
şi libertatea, 214
Conştiinţa colectivă, 55
Contractul, 122, 407
Conventus, 117
Cooley, 79, 81, 82, 83, 84, 89, 100, 147, 368
Corporaţia
definiţia - corpul profesional, 399
funcţia economică, socială, politică, 336
principii de constituire, 335
scopuri, 165
vs. structura pe clase, 164
Corporatismul
democraţia, 331
parlamentul, 332
Crainic, 93, 253, 254, 260, 261, 263, 264
Creangă, 68
Credinţa, 271
funcţia, 116
şi socialitatea la omul modern, 102
Creştinismul cosmic, 108, 109, 386
Cultura, 170, 188, 189, 191, 192, 209, 226, 230, 233, 234, 255, 263
cultură şi civilizaţie, 253

definiţia, 16, 190, 209, 210
materială, 255
nematerială, 255
trăire şi cunoaştere, 193
Cultura critică, 68
Cunoaşterea
morală, 229
Cunoaşterea interpretativă
Weber, 39
Cunoaşterea sociologică, 48
complexul de inferioritate, 25
diferenţa faţă de ştiinţele exacte, 27
empatică, 38
este localizată, 29
generalizarea pripită, 25
interpretativă, 40
logică, 38
modestia epistemologică, 25
obiectivitatea, 27
psihologia popoarelor, 25
trăirea, 30
Cunoscuţii
legăturile slabe, 373
Cunoştinţa realităţii, 235
şi voinţa, 235
Cuvântul, 117
Data mining, 423
Decalaje
între societăţi, 355
Degradarea
organizaţiei - Hirschman, 346
Demagogia, 37, 47, 48, 60
Demnitatea, 221, 351
Demnitatea socială, 225
Democraţia, 222, 316, 397
definiţia, 225
Demofilia, 330
Dependenţa
periferiei, 412
Derivaţii
Pareto, 173
Descoperire, 192
Destructurare
oraşul, 382
Determinismul social, 141
Dezvoltarea subdezvoltării, 352
Dictatura, 426
Disciplina
Pareto, 173
Diseminarea culturală, 192
Diviziunea muncii, 318
managementul, 318
muncitorii, 318
patronatul, 318
Doctrina, 334
Dominaţia
definiţia, 162
Dorul, 370
Drăghicescu, 77
Dreptatea
Definiţia, 221
dreptatea politică, 221
Dreptatea socială, 76, 214, 218, 219, 220, 221, 231
Dreptul
funcţional - Manoilescu, 335
rol metodologic - Durkheim, 54
Durkheim, 54, 56, 57, 113, 121, 156, 158, 208, 260, 261, 270, 279, 294, 297, 328, 372, 398, 453
anomia, 56, 157
densitatea dinamică, 56
faptul social, 54, 87
ideea corporatistă, 57, 328
solidaritatea mecanică, 55, 372
solidaritatea organică, 55, 372
Ecologia umană, 380

Ecologie umană, 362, 367
Economia, 287
Economia de enclavă, 411, 423
Economie, 170, 278, 287, 294, 295, 300, 304, 306, 310, 315, 320, 325
Economiile înapoiate, 352
Efectul de poziţie, 424
Efectul Hawthorne, 341
Efectul tunel
schimbarea socială, 158
Eficienţa
definiţia, 414
Eficienţa economică, 359
Eibl-Ebesfeldt, 256
Eliade, 96, 108, 203, 204, 205, 206, 267, 269, 365, 387, 408, 425, 454
Elita, 170, 213, 236, 425
autocentrată, 359
dependentă, 352, 412, 426, 432
xenocentrată, 359
Elitele ascetice
Manoilescu, 174
Eminescu, 52, 59, 60, 61, 62, 68, 72, 73, 74, 76, 85, 130, 244, 262, 279, 280, 283, 286, 295, 353, 391, 429
conceptul de semibarbarie, 61
legea compensaţiei, 62, 244, 412
teoria păturii superpuse, 61
Empatia, 25, 30, 260
Emulaţia pecuniară, 420
Enclave, 352
Eroul, 118
Eşantionul, 441, 442
Experienţa religioasă, 271
Familia, 103, 150, 369
definiţia, 151
gospodăria comună, 152
mariajul, 152
socializarea primară, 153
Familia patriarhală, 387
Fidelitatea, 449
Fiinţa
realul diminuat, 404
Fiinţa socială, 119
Fişarea, 20
Fiţele, 432
Foarfeca preţurilor, 351
Focus-grupul, 447
Fondul Monetar Internaţional şi tranziţia, 427
Ford, Henry, 339
Ford, Ramona, 343
Formele fără fond, 366, 391, 428
Fracasomania, 426
Fracasomanie, 425
Frank, 352, 423
Friedman, 406, 419, 420
Frustrarea relativă, 157
Funcţia socială
la Malinowski, 198
Geniul, 118
Gherea, 72, 391, 412, 430, 432
Ghinoiu, 387
Globalizarea, 425
Goffman, 363
Gospodăria ţărănească, 392
Granovetter, 374
Grawitz, 440, 441, 442, 443, 444, 455
Grof, 107
Grupul, 145
definiţia, 147
Grupul de apartenenţă, 147
Grupul de referinţă, 149
definiţia, 149
Grupul de status, 159
definiţia, 161

Grupul formal, 148
Grupul informal, 148
Grupul primar, 147, 368
Grupul secundar, 150
Gusti, 29, 32, 33, 34, 51, 74, 75, 76, 77, 79, 94, 95, 127, 129, 131, 132, 133, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 157, 178, 180, 181, 185, 189, 220, 221, 223, 226, 227, 228, 230, 231, 235, 236, 237, 239, 245, 246, 248, 249, 250, 398, 445, 455
  reforma socială, 74
  sociologia militans, 75
Guvernarea prin reţele, 418
Harul
  şi vocaţia, 71
Hauser, 105
Herseni, 35, 75, 455
Hiperraţionalitatea, 413, 414
Hiperraţionalizarea, 423
Hirschman, 158, 159, 281, 295, 345, 359, 423, 425, 426
Hodson şi Sullivan, 399
Homo economicus, 105
Homo religiosus, 108
Ideal-tipul, 59
Idealul, 129, 188, 197, 234, 235, 236, 249
  definiţia, 236, 240
Ideea, idealismul
  funcţia socială - interacţionism simbolic, 82
Identitatea, 148
Ierarhia competenţelor
  şi statul cultural, 214
  şi stratificarea socială, 161
Imaginaţia sociologică, 40, 41
  definiţia, 40
Inconştientul colectiv, 106, 190
Individ şi societate
  apriorismul sociologic, 94
  Durkheim, 56
Industria
  oraşul, 378
Inflaţia, 172, 320, 327
  mecanism de redistribuţie, 428
Inovare, 191, 192
Însingurare, 382, 407
Instituţia, 45, 52
  definiţia, 44
Întâlnirea, 195, 368
Integrarea funcţională, 399
Intelectualitatea, 194
Înţelegerea complexităţii
  Hirschman, 425
Înţelesuri, 416
Inteligenţa
  interacţionismul simbolic, 84
Inteligenţa reflexivă
  interacţionismul simbolic, 83
Intelighenţia, 423, 424
Intelighentsia, 114
Interacţionismul simbolic, 79
Interacţiunea socială, 146
Interacţiunea socială (mentală)
  interacţionism simbolic, 81
Interesul, 349, 399, 422
  clasa, 164
  general, public, naţional, 332
  individual, al întreprinzătorului, 332
  şi socialitatea, 105
Interviul
  definiţia, 443

în cercetarea calitativă, 446
Întreprindere, 295, 300, 301, 304, 318
definiţia, 300
Întreprinderea, 356
funcţia socială, 334, 353
Întreruperile, 413, 419
realul diminuat, 406
Iorga, 391
Jacobs, Jane, 417
Jensen, 105
judecăţi de constatare, 24
judecăţi de valoare, 24
Jung, 106, 193
Junimea, 213
Justiţia, 161
Justiţie
economică, 333
Kautsky, 393
Kernbach, 198
Krueger, 447, 448, 456
Kuhn, 37, 456
Latenţele, 18, 109, 111, 195
Legătura socială, 202
weak ties - Granovetter, 373
Legăturile slabe, 373
Legea compensaţiei, 65, 428
Legea orbitării, 412
Gherea, 285
Legea scăderii *utilităţii marginale*, 345
Legile
definiţia, 201
Legitimitate, 34, 174, 224, 296, 299, 322
Legitimitatea, 174, 296, 396
întemeiată pe carismă, 323
întemeiată pe tradiţie, 323
întemeiată raţional legal, 322
Liber arbitru, 110
ca libertate de alegere, 112
Limba, 17
Literatorii, 64
Loader, 422
Logica socială, 45, 47
Loialitatea, 414
Hirschman, 346
Lorenz, 201, 202, 203, 257, 456
Lovinescu, 26, 71
Lyotard, 407
Madgearu, 283, 285, 286, 333, 353, 354, 359, 391, 392, 393, 456
Maiorescu, 68, 330, 353, 391, 428
Malinowski, 341
Managementul
scopul, 338
Managementul resurselor umane, 340
Managementul ştiinţific, 339
Manifestări, 51, 131, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 178, 220, 244
Manoilescu, 52, 72, 130, 164, 174, 242, 243, 264, 280, 283, 286, 287, 329, 332, 353, 399, 456
Mărginean, 438, 449, 456, 457
Marx, 63
Masa, 33
Masificare, 127
Maslow, 341
Mayo, 340
McDonaldizarea, 414
Mead, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 100
Mediocritatea, 150, 342, 408
ciberspaţiul, 419
oraşul, 385
şi managementul, 342

Metanaraţiune, 407
Metoda, 36
definiţia, 435, 449
Mihăilescu, 49, 190, 193, 199, 443, 444, 457
Mills, 41, 322, 385, 457
Mitul, 203
definiţia, 203, 267
Mobilitatea socială, 383
Modestia epistemologică, 24, 29
Monoeconomia de export, 352, 411
Monografia, 445
Morala, 33, 92, 247, 248, 385
definiţia - Durkheim, 293
economică, 333
Motru, 85, 96, 130, 184, 215, 280, 286, 430, 432
Motru, 71
Munca, 276, 277, 349
definiţia, 276
Muncitorul consumator, 350
Nae Ionescu, 272
Naţiunea, 61, 191, 222
definiţia, 223, 231
Neamul, 387
Neocorporatism, 377
Neoiobăgia, 430
definiţia, 430
Neutralitatea axiologică, 123
Noologia, 368
şi socialitatea, 103
Noologicul, 110
latenţe, cadre, învăţături, 110
Normalitatea socială, 201
Normele
definiţia, 155, 199, 211
Obiceiuri
definiţia, 201
Obiectivitatea relativă
şi cercetarea sociologică, 435
Obiectul
Individul şi socialitatea, 34
Individul şi societatea, 32
Observaţia
definiţia, 444
participativă, 447
Observaţia cantitativă, 444
Obştea, 388
Om şi animal, 91, 115
Omul
modern, 386
Omul comunitar, 385
Omul convenţional, 373
Omul închipuit, 406
Omul înfăţişat, 421
Omul mediocru
sau omul nevoit, 196
Omul nevoit, 406, 409
Omul religios, 385
Omul societal, 374
Oraşe state, 378
Oraşul, 376
densitatea - Wirth, 381
dimensiunile - Wirth, 380
eterogenitatea, 383
Ordinea, 172, 295
conştiinţa colectivă, 55
definiţia, 175, 296
nelegitimă, 297
Pareto, 173
şi arhetipurile, 106
ţărănească, 108
validitatea, 296
Weber, 296
Ordinea corporativă, 328
Ordinea de status, 162, 295, 297, 298, 299, 305
definiţia, 298
Ordinea economică, 294, 295, 299, 305, 306
definiţia, 297

Ordinea politică, 295, 297, 299
Organizarea muncii, 356
Organizaţia
definiţia, 153
Organizaţiile formale, 153
Organizaţiile informale, 154
Papu Edgar, 27
Paradigma, 29, 37, 38, 75, 94
Paradigma schimbului reciproc, 344
Paradigma sincronismului, 26, 71
şi pătura superpusă, 63
Paradoxul societăţii, 374, 375
întreruperile, 419
Paralelismul sociologic, 76, 136, 138, 143, 189
Paramitologiile, 107
Părăsire şi Protest
degradarea organizaţiei - Hirschman, 346
Pareto, 54, 173, 174, 259, 281, 343, 408
Parlament, 418
Parlamentul
corporativ, 330, 400
Pătura superpusă, 61, 244, 428, 429
Periferia sistemului mondial modern
realul diminuat, 423
Personalismul anarhic, 184
Personalismul energetic, 71, 185
Personalitatea, 177, 181, 182, 185, 188, 249
compoziţia - iubirea de sine, 178
compoziţia - respectul, 178
compoziţia - simpatia, 178
compoziţia personalităţii, 178
Personalitatea culturală, 182, 185, 188, 214
definiţia, 178
Personalitatea energetică
la Motru, 185
Piaţa, 298, 302, 349
piaţa internă, 350
Piaţa forţei de muncă, 433
Piaţa internă, 359
definiţia, 351
Piaţa naţională, 377
Politica, 219
definiţia, 219, 231
politici sociale, 247
Politicianism, 130, 281, 432
Politicianismul, 85
Poporanism, 62
Poporul, 191, 369
definiţia, 223, 395
tipuri comunitare, 385
Populaţia de investigat, 440
Postmodernism, 407
Potenţialul de supravieţuire, 104
Pragmatismul cultural, 77, 226, 234
definiţia, 226
Premisa sociologiei, 19
Preoţi, 270
Principiile eticii normative, 181
Principiul imitaţiei
paradigma sincronismului, 26
Privatizarea
şi tranziţia, 427
Privatizarea spaţiului social, 415
Producţia de masă, 365
Productivitatea muncii definiţia, 355
Profanul, 113

definiţia, 267
Profesia, 102, 364, 368, 398
şi vocaţia, 179
Profeţi, 270
Profitabilitatea, 303
Profitul, 284, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 325, 327, 351
Proiectul corporativ, 334
Proletariatul condeiului, 64
Proprietatea de muncă, 392
Prosperitatea, 349
Protecţionism, 332
Puntea socială
Granovetter, 373
Putere noologică, 273
Puterea
definiţia, 162
Puterea simbolică, 378
Putnam, 417
Raporturi compensatorii
Eminescu, 429
Raţionalitatea, 312
Raţionalitatea formală, 316, 317
Raţionalitatea instrumentală, 433
definiţia, 302
Raţionalitatea limitată, 342
Raţionalitatea substanţială, 317
Raţionalizarea muncii, 356
Realitate şi actualitate socială, 216
diferenţa dintre, 128
Realitatea ca dar, 115
Realitatea dăruită, 112
Realitatea socială, 128, 138, 140, 141, 188
este multimensională, 51
şi cunoaşterea, 24
Realitatea virtuală, 413
Realul diminuat, 49, 101, 404, 405, 421
evoluţia socială, 404
rebarbarizarea, 413, 430
semibarbaria, 67
societatea abandonată, 114
structura socială, 404
Reforma
Manoilescu, 335
Reforma socială, 74, 75, 239, 246, 248
şi paralelismul sociologic, 143, 241
Relaţii faţă în faţă, 382
Relaţii secundare, 381
Relaţii sociale cuaternare, 413, 422
Relaţiile terţiare, 422
Reliabilitatea, 449
Religia, 270
Responsabilitatea, 32, 426
Reţele
guvernarea prin, 413
Revoluţia industrială, 365
Reziduuri
Pareto, 173, 174
Ritul
definiţia, 201
Ritzer, 414, 415, 416, 417, 458
Robotul jovial, 409
Mills, 385
Rolul, 159
conflictul de rol, 160
definiţia, 160
Rostow, 423, 425
Rousseau, 122
Sacrul, 113, 397
definiţia, 266
şi arhetipurile, 107
Salahorie, 64, 412
Salariu, 349
Sancţiunea, 200
Sărăcia, 391
Sărăcia absolută, 163

Sărăcia relativă, 163
Sărbătoarea, 17, 108, 194, 367
Sat şi Oraş, 372
Satul
devălmaş, 387
tipuri comunitare, 385
Scala salariilor, 411
Scenă si Culise
Goffman, 363
Schaefer, 35, 151, 155, 160, 171, 190, 191, 193, 255, 458
Schimbarea socială, 156
ierarhia competenţelor, 157
Legea paralelismului sociologic, 157
reforma integrală, 157
socializarea legilor, 157
Schimbul, 303
Schimbul inegal, 410
Şcoala de la Chicago
sociologia urbană, 380
Secularizarea, 268
Selecţia socială negativă, 61, 428, 430
Semibarbaria, 64, 430
Semnificaţiile
învăţarea, 20
Semnificativ
interacţionismul simbolic, 85
Seria, 404
Silverman, 446
Simbolul, 268
Simbolurile
definiţia, 198, 211
sacru şi profan, 268
Sincronismul
vezi şi Paradigma sincronismului, 71
Sinele, 80
interacţionismul simbolic, 80
Sinele oglindă, 81
Sinele unificat
interacţionismul simbolic, 86
Sistemul mondial modern, 156, 313, 410
centrul, 284
periferia, 284
Skinner, 344
Sociabilitatea, 91, 93, 193
Socialitatea, 34, 92, 93, 100, 103, 193
ca dar, 115
imperativele, 119
şi noologicul, 110
şi răbdarea, corectitudinea, 104
socialitatea primară, 101
Socializarea, 92, 93, 197
şi voinţa socială, 131
socializarea pozitivă, 131
Socializarea capitalului
şi doctrina corporativă, 337
Socializarea legilor, 245, 249
Societatea, 33, 189
definiţia, 17, 171, 191
Definiţia, 51, 220
reţea de interacţiuni, 362
Societatea abandonată, 423, 425
Societatea de status, 157, 413, 433
Societatea masificată, 408
Societatea supravegheată, 422
Societatea tradiţională, 366
Sociobiologia, 104
determinarea culturală, 105
şi socialitatea, 103
Sociocraţia, 225, 249

Sociologia
ca ştiinţă, 19
definiţia, 16
Definiţia, 35, 44
logica socială, 16
metoda, 19
Obiectul, 31, 94
obiectul de studiu, 19
şi relaţiile sociale, 17
ştiinţă
multiparadigmatică, 36
teoria, 19
Sociologia culturii, 25
Sociologia economică
definiţia, 291
Sociologia militans, 30, 129
Solidaritatea mecanică, 121
Solidaritatea organică, 121, 179, 414
Spaţiul stilistic, 205, 211
Spengler, 253
Stabilitatea socială, 158
Stahl, 75, 78, 388, 390
Statul, 222, 224, 302, 305, 396, 397, 425
definiţia, 216, 224
demagogic, 63, 391
dmagogic, 428
dobândit - definiţia, 159
şi piaţa, 298
şi socializarea legilor, 246
şi vocaţia, 216, 232
Statul corporativ, 329
Statul cultural, 75, 189, 213, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 241
Status, 159
Statutul, 159
atribuit - definiţia, 159
definiţia, 159
Stere, 62, 72, 333, 391
Ştiinţa naţiunii, 74, 246
Stratificarea socială
definiţia, 160
Structura socială, 145, 172, 362
definiţia, 156, 172
Substratul, 18, 103
Suburbializarea, 379
Subzistenţă
ţăranul, 391
Sufletul, 96
Sursele solidarităţii sociale, 368
Ţara Câmpulungului, 390
Ţara Tigheciului, 390
Ţara Vrancei, 390
Ţăranul, 367
identitatea naţională, 393
pătură socială - definiţia, 390
tipuri comunitare, 385
Tarde Gabriel, 26
Taylor, 339
Taylorismul, 339
Tehnologia, 301, 338
Temporalitate, 385
Teoria, 35, 37
definiţia, 35
Teoria circuitului, 237
Teoria formelor fără fond, 68
Teoriile contingenţei
structurale
management, 341
Timp primordial, 107
Timpul şi spaţiul
identitare, 393
realitatea virtuală, 413
Tinbergen, 256
Tipologia autorităţii
Weber, 323
Toleranţa
efectul tunel, 158
oraşul, 382
Tönnies, 156, 372, 375
Toqueville, 158
Toynbee, 424

Tradiţia, 17, 105, 184, 252, 302, 307, 370
definiţia, 201, 252
Trăirea, 18, 101, 109, 409
Transcendentul, 102
Transpersonalul, 18, 102, 151, 433
Tranziţia, 358, 427
Trecutul
funcţia, 18
Ungureanu, 34, 38, 93, 131, 156, 173, 174, 198, 345, 421, 459
Uniformizare, 417
Unitatea socială, 94
şi voinţa socială, 139
Universitatea
oraşul, 378
Urbanizarea, 379
Utilitatea, 227, 228, 295, 300, 301, 304
bunurile, 301
definiţia, 301
serviciile, 301
Utilităţi, 292
Validitatea, 449
aprentă - focus grupuri, 448
ordinii, 174
Valoarea
definiţia, 196
Variabile
dependente, 439
independente, 439
Vatra satului, 387
Veblen, 420
Vecinătatea, 384, 417, 421
Vocaţia, 71, 102, 118, 148, 214, 399, 414
definiţia, 183, 369
şi personalitatea, 183, 217
Voinţa
insului, 111
Voinţa socială, 34, 74, 94, 128, 131, 133, 139, 140, 142, 188, 220, 235
actualitatea socială, 126, 127
compoziţia, 132, 178
definiţia, 132
face posibilă societatea, 34
obiect de studiu, 94
şi nivelurile de dezvoltare ale personalităţii, 180
Vulcănescu, 96, 393, 396
Wallerstein, 130, 156, 283, 284, 295, 352, 459
Weber, 34, 45, 52, 54, 57, 59, 60, 80, 151, 154, 157, 161, 174, 175, 185, 201, 260, 270, 283, 284, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 307, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 428, 460
acţiunea socială, 60
Ideal-tipul, 59
rolul culturii, 58
tipologia capitalismului, 59
Wirth, 374, 380, 383
Xenopol, 28, 138, 200, 404
seria, 28, 404
Zamfir, 247, 248, 427, 428, 444, 459
Zane, 391
Zeletin, 71